LAS DOCTRINAS POLITICAS EN GRECIA

CLAUDE MOSSÉ

Las doctrinas políticas en Grecia

Claude Mossé

colección beta
a. redondo
editor
Sepúlveda, 41
Barcelona 15

Histoire des doctrines politiques en Grèce
publicada en la colección *Que sais-je?*
de Presses Universitaires de France

Traducción:
Rosario de la Iglesia, licenciada en
Filosofía y Letras

Diseño, cubierta y maqueta:
Pérez Sánchez - Zimmermann

© 1969: Presses Universitaires de France
© 1970 de la edición castellana: a. redondo, editor

Número Registro: 878-1969

Depósito legal: B. 6410 - 1971

Impresión:
Industrias Gráficas Francisco Casamajó
Aragón, 182
Barcelona 11

Introducción

Fueron los griegos quienes inventaron la política. Además de la palabra concreta, todos los términos de la actual ciencia política tienen un origen griego: democracia, aristocracia, monarquía, plutocracia, oligarquía, tiranía (1). Sólo la dictadura es de origen romano. Todavía no poseía en la antigua Roma el sentido que posteriormente ha adquirido, cuando hombres como Sila y César dieron una versión romana de la tiranía griega.

Pero, sobre todo, fueron los griegos los primeros en reflexionar sobre los problemas del estado, su gobierno, las relaciones entre los diferentes grupos sociales, el funcionamiento de las instituciones.

Su influencia ha sido enormemente acusada hasta comienzos del siglo xx, tanto en los hombres políticos como en los teóricos que se han inspirado en las fuentes de la cultura clásica, griega o romana.

¿Cuál es el motivo de que la Antigüedad, y, más concretamente, la Antigüedad griega, haya sido la cuna de la ciencia política? La respuesta es inmediata: los griegos han sido los primeros, entre todos los grupos humanos, en crear un tipo de Estado que exigía de todos los que formaban parte de él una participación real en la vida política, en la vida de la ciudad, en la *Polis*.

La *Polis*, la ciudad-Estado, está ya realmente constituida a comienzos del siglo VIII a. de JC. Es cierto que la civilización griega no fue la primera en conocer el régimen de Ciudad-Estado. Los restos de escritura hallados en Mesopotamia, los relatos bíblicos, testimonian la existencia de ciudades de este tipo en el mundo asiático occidental.

(1) Aunque la palabra no tenga un origen griego, la tiranía constituye una experiencia política fundamentalmente griega.

Y en la misma Grecia, Micenas, Tirinto, Pilos eran también Ciudades-Estado.
Pero, al menos en las primeras, la ciudad que constituía el núcleo del Estado era de hecho dominio del rey, dios o sacerdote, que sólo tenían vasallos.
Por el contrario, lo que a partir del siglo VIII distingue la *Polis* griega de los restantes tipos de Estado es el hecho de que los *politai*, los ciudadanos, poseen, desde el momento mismo en que se reúnen, en que forman la *ecclesia*, el derecho a discutir los asuntos del Estado. Este derecho puede ser más o menos efectivo, pero, en cualquier caso, existe. Esto explica la pasión que la política despertó entre los griegos, y explica también que la ciencia política haya surgido espontáneamente entre ellos.

I. Origen de la política en las ciudades jónicas y en la Grecia propiamente dicha

Por consiguiente, la ciencia política no hizo su aparición en el mundo griego hasta el momento en que se crearon ciudades autónomas organizadas donde los hombres empezaron a adquirir consciencia de los problemas del Estado.

I. Condiciones generales: de la monarquía homérica a la ciudad aristocrática

En este momento, a comienzos del siglo VIII, es fundamentalmente en Jonia, en la costa occidental del Asia Menor, donde empiezan a desarrollarse las ciudades que pronto se convierten en centros de Estados ricos y ya poderosos. La más esplendorosa de estas ciudades es Mileto, pero Éfeso, Halicarnaso y algunas islas como la de Samos, ocupan un lugar que no podemos olvidar tampoco.

Como casi todas las agrupaciones humanas en los tiempos más remotos, estas ciudades conocieron un tipo de régimen monárquico del que podemos hacernos alguna idea por los poemas homéricos, especialmente por el más reciente de todos ellos, la *Odisea*. Por ejemplo, el rey Ulises en Ítaca, o Alcínoo, el rey de los feacios, llegan al poder por herencia. Pero el rey es simplemente el más venerado entre los ancianos, entre los jefes de las diferentes familias, de las diferentes *genai* que constituyen la ciudad. Sus funciones son triples: es, al mismo tiempo, el juez encargado de dirimir las diferencias que surgen entre los vasallos, el sacerdote, jefe supremo del culto que se rinde a la divinidad o divinidades protectoras de la ciudad y el jefe militar, por último, que acaudilla los ejércitos en tiempos de guerra.

Este rey, incluido el Agamenón de la *Ilíada*, que conserva

el recuerdo de un pasado más lejano, está muy lejos de ser un monarca absoluto.
En efecto, cuando ha de tomar una decisión importante, sobre todo si se refiere a materias de guerra o paz, consulta a los ancianos, los jefes de familia que forman su consejo.
Además, en circunstancias excepcionales, consulta también a la asamblea de vasallos, la asamblea de ciudadanos armados. Pero éstos constituyen una minoría privilegiada y no es posible de ninguna manera considerar la monarquía «homérica» como una democracia.
Sin embargo, iban a surgir nuevas condiciones que entrañarían la desaparición de este régimen político, en Jonia primero y después en todo el mundo griego.
Hacia mediados del siglo VIII se produce en todo el mundo griego un período de crisis que asume el doble aspecto de crisis social y política y que parece mantener una estrecha relación con las profundas transformaciones económicas producidas por la aparición y desarrollo del comercio mercantil.
En efecto, durante los años de la Edad Media griega las ciudades no habían conocido más que una economía de subsistencia en la que el comercio era muy limitado.
Es cierto que determinados productos de la artesanía griega llegaban ya a los confines del mundo mediterráneo. Por otra parte, el mundo griego, con respecto a determinadas materias primas, por ejemplo el hierro y el estaño, dependía ya del mundo bárbaro. Pero la mayor parte de estos intercambios se hallaban fuera del alcance de los griegos.
Un hecho característico es que en los poemas homéricos los únicos comerciantes son los fenicios. Mas, a partir

del siglo VIII, el desarrollo de la producción, especialmente de la producción de vasijas, permite la creación de un sistema de intercambios en un primer momento limitados —la moneda no hace su aparición hasta finales del siglo VII—, pero que tendrá enormes consecuencias en el plano social. Por una parte, se lleva a cabo dentro de las ciudades una división del trabajo entre el núcleo urbano y el campo, al mismo tiempo que aparece una clase de artesanos especializados.

Por otra parte, la comercialización de los productos agrícolas (aceite y vino principalmente) trae consigo un cambio total del régimen de las tierras, cuyas etapas no son fácilmente determinables, pero que da lugar a un fenómeno que los griegos llamaron *stenojoría*, escasez de tierras, que no se debe solamente a un crecimiento demográfico.

Esta *stenojoría* constituye el origen del gran movimiento de colonización que empieza a manifestarse a mediados del siglo VIII y que, aunque no era ésta su intención en un principio, contribuiría enormemente al impulso del comercio griego.

Al nivel político que aquí nos interesa, esta evolución se traduce por la aparición de nuevas condiciones.

Nos encontramos con que en las viejas ciudades, la antigua monarquía homérica ha sido totalmente barrida y por doquier aparecen regímenes aristocráticos en los que el poder pertenece realmente a los jefes de las antiguas *genai* que forman el consejo. El rey, cuando se mantiene, no es más que un simple magistrado cuyas funciones son la mayoría de las veces religiosas, y en ocasiones también militares, como ocurre en Esparta, y que comparte sus antiguas atribuciones con otros magistrados. En ocasiones se mantiene el carácter hereditario de la función real. Pero

la mayoría de las veces ha sido sustituida por un sistema de elecciones con una duración más o menos limitada. Por otra parte, nos hallamos con que en las ciudades de reciente creación, los *oikistai*, los fundadores, deben proceder a la distribución del suelo entre los colonos, así como a la creación de nuevas instituciones. De este modo se entiende por qué el siglo VII ha sido la época de los legisladores, como Carondas o Zaleuco. No sabemos demasiado sobre ellos, y lo que sabemos procede de fuentes muy posteriores, en especial de Aristóteles, que evidentemente atribuye al período arcaico realidades de su época. Parece, sin embargo, que su principal preocupación fue la de mantener el orden y la estabilidad, lo que los griegos comprendían en una sola palabra: *eunomía.*

II. Los grandes movimientos de los siglos VII y VI. La tiranía

Pero la colonización se había limitado a ser una solución provisional al problema de la falta de tierras. El fenómeno que se había apuntado con el desarrollo de la producción mercantil, seguía y alcanzaba especiales dimensiones en regiones que hasta entonces no se habían visto afectadas, el Ática por ejemplo. Por otra parte, la colonización contribuiría también a reforzar las corrientes de intercambio entre las regiones productoras de cereales, materias primas, e incluso donde era posible hacer provisión de hombres, y las ciudades griegas donde la producción para la venta, que descansaba cada vez más en el trabajo de una mano de obra esclava, se iba desarrollando rápidamente. Este desarrollo resultaba particularmente evidente en las ciudades de Asia que alcanzaron en el siglo VI un extraor-

dinario esplendor, lo que iba a provocar la envidia persa y originar su pérdida, y en la misma Grecia, en las ciudades próximas al istmo de Corinto (Corinto, Megara, Sición) y en el Ática.

El rápido desarrollo de la economía mercantil que a finales del siglo VII simboliza la aparición de las primeras monedas griegas, iba a tener importantes consecuencias, en particular el desarrollo de una fortuna en bienes muebles y el deseo de controlar el poder político, por parte de quienes la detentaban, mercaderes, artesanos, aliados a los miembros de las familias nobles que se entregaban a un comercio más o menos aventurero.

Los últimos decenios del siglo VII ven perfilarse un período de grandes conmociones, cuya expresión más evidente es la aparición de la tiranía, que contribuyó a que quienes la padecieron tomaran consciencia de los problemas políticos; un gran número de las transformaciones que se manifestaron en el poder monárquico no se entenderían sin esta experiencia concreta que tuvieron que vivir los griegos.

En un gran número de ciudades griegas, Mileto, Samos (Jonia), Corinto, Megara, Sición (Grecia central) y Atenas, aparece un régimen idéntico: toda la autoridad está en manos de un individuo que generalmente, incluso cuando posteriormente se haga elegir por el pueblo, ha llegado al poder de una forma ilegal, por la fuerza o mediante argucias. Generalmente utilizan este poder absoluto para destruir las bases de la organización política de la vieja aristocracia agrícola, bien confiscándole las tierras, bien sustituyendo las estructuras antiguas por una nueva organización que reemplaza las antiguas agrupaciones religiosas o gentilicias por una división geográfica, como haría

Clístenes en Atenas, si bien es cierto que esto ocurre después de la caída de la tiranía.

El tirano se erige generalmente en defensor del *demos* y, mediante su política, favorece a las nuevas clases surgidas del desarrollo de la producción y del comercio. Es cierto que este esquema general no se manifiesta de la misma forma en todas las ciudades, y no podrían identificarse en un mismo tipo Periandro de Corinto, Polícrates de Samos, Clístenes de Sición o Pisístrato de Atenas. Pero la tiranía aparece en todas partes como un momento importante en la historia de las ciudades griegas, que contribuye a la destrucción de la vieja sociedad aristocrática y prepara el advenimiento de la Ciudad «isonómica» de la época clásica.

Por supuesto que todas estas transformaciones fueron perfectamente comprendidas por los contemporáneos, y la primera literatura política en Grecia data precisamente de finales del siglo VII y comienzos del VI. Desgraciadamente, sólo nos han llegado fragmentos, y a menudo nuestros juicios han de remitirse a comentarios de autores posteriores. Sin embargo, hay unos cuantos nombres que merecen ser citados.

En primer lugar el poeta Teognis de Megara. Con su nombre nos han llegado aproximadamente unos 1.400 versos elegíacos. A través de ellos se transparenta la inquietud de un aristócrata frente a la ascensión de nuevas clases, cuyo acceso al poder político facilita el tirano, en este caso Teágenes. Teognis enfrenta los buenos *(agazoi)*, que son los aristócratas, y los malos *(kakoi)*, los pobres. Pero desprecia igualmente a los nuevos ricos, a los que algunos no tienen escrúpulos en dar a sus hijas en matrimonio y que ahora pretenden ser equiparados a los buenos. Halla-

mos ya aquí formulados los temas que serán frecuentes en la literatura política del siglo IV: la antinomia entre la pobreza y el valor político, así como el desprecio por los hombres bien nacidos cuya fortuna es de origen mercantil.

Las ideas políticas formuladas en los versos de Solón de Atenas son algo diferentes. Esto se debe en parte a que Solón, aunque como Teognis era miembro de la vieja aristocracia, formaba parte de aquellos nobles que, lejos de rechazar las transformaciones económicas, son, por su misma actividad, sus promotores. Por otra parte, mientras que Teognis fue probablemente condenado al exilio por Teágenes, y de ahí su rencor, Solón fue llamado por sus compatriotas para que tratara de solucionar la crisis provocada por el antagonismo entre los pequeños campesinos pobres, llenos de deudas y sobre los que pesaba la amenaza de la esclavitud, y los aristócratas propietarios de la tierra. Si hemos de creer sus palabras, Solón resolvió esta crisis esforzándose por mantener un cierto equilibrio entre ambos grupos antagónicos: por una parte suprimió la esclavitud por deudas y mediante la *seisajzeia* anuló las hipotecas que gravaban las tierras; pero, por otra parte, mantuvo una cierta desigualdad entre los diferentes grupos sociales de la ciudad (las cuatro clases censadas), que aunque permitía al pueblo, al *demos*, una participación en la vida política (en la *Ecclesia* o en la Helié) en las ciudades, dejaba la autoridad a las clases más ricas, las únicas que tenían acceso a las diferentes magistraturas, porque eran las únicas que poseían la *areté*, la virtud política. Solón, actuando así, pensaba que obraba de acuerdo con la armonía natural. Pero ocurrió que su obra no satisfizo a nadie, y esto explica las agitaciones

que sobrevinieron después de su marcha y que desembocarían en la tiranía de Pisístrato, que constituye una etapa en el establecimiento de la democracia por Clístenes.

Se ha pretendido ver también elementos de una doctrina política en lo que podemos entrever del pensamiento de dos jonios de finales del siglo VI, Pitágoras de Samos y Heráclito de Éfeso. En primer lugar, no poseemos de estos autores ni un solo texto. Pero su influencia, ejercida a través de sus discípulos, fue considerable y el pitagorismo representa, a nivel filosófico y religioso, uno de los movimientos más importantes del pensamiento griego. A nivel político parece que tuvo cierta influencia sobre Platón. En efecto, parece ser que Pitágoras, que había huido de Samos para escapar a la tiranía de Polícrates, se refugió en el Sur de Italia, en Crotona y allí estableció una comunidad semirreligiosa de Sabios, que gobernaron la ciudad durante veinte años. Desgraciadamente, todo esto permanece demasiado oscuro para nosotros y no nos es posible juzgar el valor real del pensamiento político de Pitágoras.

Heráclito es importante, sobre todo, a nivel filosófico. Pero a menudo se atribuye a algunas de sus formulaciones un sentido político, en particular en lo que se refiere a la supremacía de la inteligencia y de la Ley, que debe ser a la Ciudad lo que la inteligencia es al hombre. Muchas veces se ha repetido la célebre frase: «El pueblo debe luchar por sus leyes lo mismo que por sus murallas», que testimonia la aparición de un nuevo tipo de hombre, el ciudadano. Así como la inteligencia ordena el caos, así la Ley crea el orden en la Ciudad y hace triunfar la *diké*, la justicia, igual para todos.

Pero se trata simplemente, como hemos podido observar, de embriones de un pensamiento político, que no se desa-

rrollarán hasta más tarde. Para ello era preciso que apareciera un hecho político esencial, la democracia.

III. El triunfo de la democracia en Atenas en el siglo V. El problema de la politeia

Las reformas de Solón, a causa de su carácter parcial e incompleto, no habían impedido el establecimiento de la tiranía en Atenas. No es éste el momento de analizar esta tiranía sobre la que ya han dado un matizado juicio los escritores antiguos y, sobre todo, Aristóteles. Juicio que es válido, sobre todo, para Pisístrato, ya que, con su hijo Hipias, la tiranía alcanzó un grado insoportable para los atenienses, que derrocaron al tirano con la ayuda de los lacedemonios. La iniciativa no vino del *demos*, pero éste fue muy pronto llamado a servir de árbitro en las diferencias que enfrentaban a los jefes de las distintas familias aristócratas.

No fue, por consiguiente, el pueblo el que eligió a Clístenes, fue el Alcmeónidas quien decidió «dejar entrar al *demos* en su Edén». A partir de este momento surgiría la democracia, basada en la *isonomía*, es decir, en la igualdad de todos ante la Ley, sin distinción de origen. Sustituyendo las cuatro tribus jónicas por las diez nuevas tribus que incluían a todos los *demos* del Ática, y convirtiendo el *demos* en base de su sistema «geométrico», Clístenes crea las condiciones que iban a permitir el desarrollo de la democracia ateniense. De ahora en adelante, todos los ciudadanos del Ática, cuyo número había aumentado con los *neopolitai* inscritos en los *demos* por Clístenes, podían participar también en las Asambleas, en el Consejo, en el tribunal popular de la Helié, y la creación de la *miszofo-*

ría por Pericles convertía esta igualdad en una realidad concreta y efectiva.

Dos hechos diferentes iban a contribuir a afirmar la democracia ateniense y a consolidarla. Primeramente, las guerras médicas, en el transcurso de las cuales Atenas se vería llamada a asumir la dirección de los griegos, garantizando de este modo su libertad, lo que le valió el convertirse, sin ningún género de dudas, en el *hegemon* de Grecia durante medio siglo. En segundo lugar, la personalidad del gran estratega que, sacando las consecuencias de la victoria de Atenas, victoria fundamentalmente marítima, y que por consiguiente se debía a los elementos más pobres que servían como remeros, iba a establecer una democracia real cuyo equilibrio estaba garantizado por el dominio que Atenas ejercía sobre el resto del mundo griego.

Bajo el gobierno de Pericles, Atenas se convirtió en el verdadero centro de Grecia, la «Grecia de Grecia» o «la escuela de Grecia», utilizando la fórmula que Tucídides pone en boca de Pericles. Se convierte en polo de atracción de sabios, artistas y escritores de todo el mundo griego.

Entre éstos, el primer escritor cuya obra demuestra auténticas preocupaciones de teoría política es el historiador Herodoto de Halicarnaso. Herodoto era, sobre todo, un encuestador, como indica el mismo título de su obra: *Historias*, es decir, Encuestas. En último extremo casi se le podría aplicar el término actual de reportero. Nacido en Halicarnaso, en el Asia Menor, huyó ante la dominación persa y, tras haber visitado numerosos países, interrogado a hombres de todas las condiciones y acumulado un gran número de noticias, terminó estableciéndose en primer lugar, en Samos, y después, tras una breve estan-

cia en Atenas, tomó parte en la fundación de la colonia panhelénica de Zourioi, en el Sur de Italia. Aquí terminaría su vida, sin que sea posible precisar el momento exacto de su muerte. Reunió todas sus notas, con reflexiones personales intercaladas, en sus *Historias,* divididas en doce libros, cada uno de los cuales lleva el nombre de una musa y cuya finalidad es narrar y explicar el gran conflicto que enfrentó el mundo griego con el mundo bárbaro, la libertad con el despotismo. Todo esto ha dado lugar a una obra en la que lo real se mezcla con lo imaginario, la ingenuidad con la astucia, la autenticidad con la supercheria. En lo que respecta a la historia de las doctrinas políticas, lo que sobresale en la obra de Herodoto es un diálogo que figura en el libro III y que, al parecer, tiene lugar entre tres nobles persas que discuten acerca de los méritos respectivos de las tres formas de constitución: democracia, oligarquía y monarquía.

El interés de este diálogo es doble: en primer lugar, porque demuestra que ya se había constituido la ciencia política, la ciencia del gobierno de la Ciudad en torno a estas dos nociones: la *politeia,* que provisionalmente traduciremos por la palabra constitución, es decir, el orden establecido entre los diferentes poderes; y las *nomoi,* es decir, las leyes, sin las que no puede existir ningún tipo de Estado, y cuya redacción se presenta como el acta constitutiva de tal Estado (Dracón en Atenas, Fedón en Corinto, Filolao en Tebas). Además, porque demuestra qué tipo de discusiones y problemas se les planteaban a los griegos del siglo V, y cómo analizaban las distintas formas de constituciones y regímenes políticos.

El problema que se plantea es, pues, el siguiente: ¿cuál es el mejor tipo de constitución? Y a este problema irán

respondiendo sucesivamente los tres interlocutores. El primero, Otanes, propone la abolición de la monarquía persa y su sustitución por una forma de gobierno que en realidad es la democracia, aunque Herodoto no utilice todavía este término. Su razonamiento comprende dos partes perfectamente delimitadas. La primera es una denuncia de la monarquía. Pero el término se emplea aquí en un sentido absoluto: no el tipo de monarquía que han vivido y viven todavía gran parte de las ciudades griegas, sino el gobierno absoluto de una sola persona, es decir, la tiranía. Resulta interesante hallar aquí formulados por primera vez los principales argumentos que un siglo más tarde desarrollarían la mayor parte de los escritores políticos griegos. Se resumirían así: un jefe único puede hacer lo que quiera y no tiene que rendir cuentas a nadie. Partiendo de estas premisas, y cualesquiera que sean en un principio sus disposiciones naturales, poco a poco se ve arrastrado al orgullo y a la insolencia, al mismo tiempo que, desconfiando de todos los que le rodean, se entrega a actos insensatos y crueles. Ésta es la razón de que sea necesario traspasar el poder a lo que Otanes llama τὸ πλῆθος, es decir, el conjunto de ciudadanos adultos varones, para que impere la *isonomía*, la igualdad de todos ante la ley. Los magistrados serán elegidos por sorteo y obligados a rendir cuentas de sus actos. Las decisiones se someterán al veredicto de todo el *demos*.

El segundo interlocutor, Megabizo, está de acuerdo con Otanes en lo que respecta a los vicios de la tiranía, pero tanto como la cólera del tirano teme la *hybris*, la violencia, la cólera de un gobierno popular. Y resulta evidente que la masa ignorante no puede gobernar:

«Es cierto que nada hay más temerario en el pensar que el imperito vulgo, ni más insolente en el querer que el vil y soez populacho. De suerte que de ningún modo puede aprobarse que para huir de la altivez de un soberano se quiera ir a parar a la insolencia del vulgo, de suyo desatento y desenfrenado, pues al cabo un soberano sabe lo que hace cuando obra; pero el vulgo obra, según le viene a las mientes, sin saber lo que hace ni por qué lo hace. ¿Y cómo ha de saberlo cuando ni aprendió de otro lo que es útil y laudable ni de suyo es capaz de comprenderlo? Cierra los ojos y arremete de continuo como un toro, o quizá mejor, a la manera de un impetuoso torrente lo abate y arrastra todo» (1).

Por consiguiente, Megabizo defiende el gobierno de un pequeño número de hombres, la oligarquía. Sólo los hombres ilustres que han recibido una cierta educación son capaces de gobernar. Y no pueden ser más que un número reducido, los más nobles y los más ricos, los únicos que tienen medios suficientes para dedicarse al estudio. Herodoto no precisa más la naturaleza de este saber: esto no se hará hasta el siglo IV. Pero ya es significativo que esta aristocracia sólo pueda ser para él una aristocracia de nacimiento.

El tercer interlocutor es Darío. Y sus palabras son las que más interés presentan, ya que terminaría convirtiéndose en rey de los persas. Darío empieza su exposición con el postulado de que en toda discusión acerca del valor relativo a estas tres formas de gobierno, es preciso solamente

(1) *Herodoto de Halicarnaso*, versión de Manuel Fernández Galiano, Labor, Barcelona, 1951.

considerar lo mejor de cada una de ellas. La *hybris* puede darse perfectamente igual en el tirano, en el pueblo o en los oligarcas. Por consiguiente, lo primero que hay que hacer es prevenirse contra ella. Admitiendo esto, el mejor gobierno posible es el del mejor hombre solo: un jefe único puede deshacerse de los descontentos, puede tratar con mano dura a los nobles que, de lo contrario, se rebelarían para gobernar. La monarquía es, por consiguiente, la forma más eficaz de gobierno. Además, es tradicional entre los persas. Por lo cual es preciso conservarla.

Así, haciendo que tres nobles persas expusieran sus pensamientos sobre problemas que eran en realidad los de las ciudades griegas, Herodoto parecía deducir las excelencias de la monarquía. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar que es el razonamiento de Otanes el mejor construido, el ataque contra la tiranía, en particular, es el más profundo, y esto no debe extrañarnos por parte de Herodoto, que huyó ante el triunfo de la tiranía en su ciudad, gracias al apoyo de los persas.

El interés de esta discusión, más que suministrarnos datos acerca del pensamiento político, fundamentalmente ecléctico, de Herodoto, consiste en que nos muestra cuáles eran las preocupaciones políticas de los griegos y, especialmente, de los atenienses de mediados del siglo v. El problema de la *politeia*, el problema de las *nomoi*, se convertirían en los temas fundamentales del pensamiento político griego a finales del siglo v, sobre todo entre los sofistas.

2 La revolución sofista

La discusión sobre el valor respectivo de las tres formas principales de *politeia* que Herodoto pone en boca de tres nobles persas, evidentemente era el eco de las discusiones que alimentaban por aquel entonces las polémicas políticas, sobre todo en Atenas.

Dichas polémicas eran, a su vez, el resultado de un movimiento filosófico que, poniendo en tela de juicio el origen de las leyes y de los gobiernos, daría lugar al nacimiento de la ciencia política, movimiento que suele llamarse «revolución» sofista. Vamos a estudiar a continuación este movimiento y sus consecuencias, que fueron grandes, en la historia de las doctrinas políticas en Grecia.

Desgraciadamente, esta segunda mitad del siglo, que constituyó un período de apogeo en la historia de las ciudades griegas en general y de Atenas en particular, bajo el ilustre gobierno de Pericles, no nos ha dejado, aparte de los trágicos, de Herodoto y de Tucídides, más que unos pocos testimonios escritos. Una gran parte del pensamiento filosófico y político de la segunda mitad del siglo v permanece totalmente ignorada para nosotros. En particular, no poseemos ningún documento directo, inmediato, del pensamiento de dos hombres cuya enseñanza oral tuvo una importancia extraordinaria y que desde el punto de vista del desarrollo de la ciencia política han desempeñado un importantísimo papel: Protágoras y Sócrates. Y sólo a través de obras posteriores, en el caso de Sócrates las de sus discípulos Jenofonte y sobre todo Platón, podemos adivinar lo que fue el pensamiento de los más importantes maestros de la segunda mitad del siglo v. Ahora bien, aunque es cierto que Platón ensalzó a su maestro, se mostró muy hostil hacia los sofistas, con quienes, sin embargo, le asociaban sus contemporáneos, criticando el aspecto

formalista y comercial de su enseñanza. El matiz peyorativo que, a partir de Platón, ha acompañado siempre al término de sofista, puede hacernos olvidar que su época fue una época revolucionaria en la historia del pensamiento, en la que los pensadores liberaron a los hombres de las supersticiones y trabas de la moral convencional, una época de gran actividad intelectual, la cual en ninguna parte se vio más estimulada y favorecida que en Atenas. Ya hemos mencionado cómo se estableció la democracia en Atenas y cómo alcanzó su máximo apogeo bajo el gobierno de Pericles. En este momento Atenas ha conseguido el control de todo el mar Egeo, que domina a través de su flota y sus colonias. En la misma Atenas el pueblo es dueño de sus decisiones. En efecto, Pericles, gracias a la institución de los diferentes *miszoi*, es decir la retribución de los cargos públicos, ha permitido a todos, cualquiera que sea su origen o su fortuna, participar directamente en la vida de la ciudad, y, al menos un día en su vida, todo ateniense puede presidir la Asamblea política de la ciudad y desempeñar el cargo de jefe supremo.

Resulta fácil comprender el problema que se iba a plantear cada vez con mayor agudeza. Dado que el sistema del sorteo podía convertir a cualquier ciudadano en magistrado responsable, y dado que las decisiones importantes relativas a la vida de la ciudad se tomaban en una Asamblea a la que podían asistir todos, en cuyos debates todos podían participar, ¿no parece algo necesario el que todos los ciudadanos reciban una adecuada educación política? Pues bien, los sofistas eran, en un principio, profesores de retórica que acudieron a Atenas en la segunda mitad del siglo v y reunieron en torno a ellos a un gran número de auditores deseosos de llegar al conocimiento de las cosas

políticas, así como de dominar el arte del bien hablar. En primer lugar, el futuro hombre político debía ser capaz de convencer a una asamblea popular, de imponerse a ella por la magia de la palabra. Es fácil darse cuenta del peligro que entrañaba este estado de cosas. La retórica se convertía en técnica del discurso y los sofistas en profesores de elocuencia que enseñaban a sus alumnos más a engañar al pueblo y adularle que a mostrarle sus verdaderos intereses. Por otra parte, los sofistas no impartían gratuitamente sus enseñanzas, se hacían pagar, y a precios elevados. Por este motivo sus discípulos solían ser jóvenes ambiciosos, deseosos de apoderarse del gobierno de la ciudad, y ésa es la causa por la que la crítica de Platón se dirige fundamentalmente contra estos dos aspectos de la enseñanza de los sofistas, su carácter formalista y su rentabilidad económica.

Sin embargo, este primer aspecto de la personalidad y de la enseñanza de los sofistas no debe ocultar un segundo aspecto mucho más importante: el replanteamiento de una serie de verdades hasta entonces universalmente admitidas y la antítesis formulada por ellos entre las nociones de *nomos* y de *physis* de Ley y de Naturaleza. Los orígenes de esta dirección del pensamiento son múltiples, pero se relacionan sin duda alguna con los progresos del conocimiento científico que se habían alcanzado fundamentalmente en Jonia y en la Grecia Occidental; y también se relacionan con los progresos del conocimiento geográfico, ligados al gran movimiento de colonización que ha llevado a los griegos hasta los límites del mundo conocido, poniéndose en contacto con nuevos pueblos y civilizaciones. Las *Historias* de Herodoto significan, en cierto modo, la suma de todos estos conocimientos.

A partir de esto es fácil comprender cómo ha surgido la idea de que la naturaleza posee sus propias leyes, que no son las de los hombres, las cuales, como demuestra la diversidad de las experiencias humanas, son puras convenciones. Resulta fácil adivinar también todas las implicaciones de un razonamiento de este tipo: si las leyes son puras convenciones creadas por el hombre y si en un determinado momento se hallan en conflicto con las leyes naturales, entonces es necesario replantearlas. Y no se trata solamente de replantear las leyes morales, sino también y fundamentalmente de las *Nomoi*, las leyes de la Ciudad. Estas leyes, que la tradición atribuía a legisladores omniscientes, no son, en realidad, más que simples leyes del momento y de la época que las creó. Una determinada ley, buena para una ciudad, no lo es para otra; lo que aquí es justo no ha de serlo necesariamente en otro lugar. En último extremo, este replanteo de todas las leyes lleva a la misma negación de los dioses.

1. Los principales representantes del pensamiento sofista

No todos los sofistas llegaron tan lejos. Sin embargo, algunos alcanzaron una gran fama y una influencia considerable. A partir de unos conocimientos a menudo fragmentarios e indirectos, veremos la originalidad de cada uno de ellos con respecto al movimiento en general.

a) En primer lugar, hemos de referirnos a Protágoras de Abdera. Nació probablemente entre el 490 y el 480. Fue por primera vez a Atenas entre el 460 y el 445, tuvo amistad con Pericles e incluso participó, junto con el historiador Herodoto, en la expedición panhelénica para la funda-

ción de la colonia Zourioi en el Sur de Italia. Pero volvió en seguida a Atenas, aunque tuvo que dejar la ciudad en el 430, cuando el círculo de amigos de Pericles empezó a considerarle con una cierta desconfianza. Fue entonces cuando se intentaron procesos contra algunos de ellos, como el filósofo Anaxágoras o el escultor Fidias, mientras que la Asamblea votaba, a propuesta de Diopeizes, un decreto condenando el ateísmo. El final de la vida de Protágoras sigue siendo un misterio.

Escribió numerosos tratados, de los que únicamente conocemos los títulos. Uno de ellos es *Peri Politeias (Sobre la Constitución)*, que es el mismo título que tomaría Platón para su gran obra, y que, a partir de los Romanos, llamamos *La República*. Otro de sus tratados se refiere a los orígenes de la humanidad. Platón lo conocía y se inspiró en él para las respuestas que pone en boca de Protágoras, tanto en el diálogo que lleva el nombre del sofista, porque éste era uno de los interlocutores de Sócrates, como en el *Teeteto*, el célebre diálogo sobre el conocimiento.

El pensamiento de Protágoras se suele resumir en dos fórmulas célebres:

«Sobre los dioses, no puedo saber si existen o si no existen, ni a qué se parecen, ya que numerosos obstáculos se oponen a este saber, que son tanto la falta de certeza como la brevedad de la vida humana.

»El hombre es la medida de todas las cosas; de las que existen, en cuanto existen; de las que no existen, en cuanto no existen.»

Platón, con afán de crítica, ha sacado las consecuencias políticas de esta última afirmación:

«En lo que a la *Polis* respecta, cada una de ellas, tras haber determinado lo que es bueno y malo, justo e injusto,

válido y no válido, determina de acuerdo con sus concepciones lo que es legal para ella y lo que es en verdad válido para todos, y no puede decirse, en este aspecto, que una ciudad tenga más sabiduría que otra.»

De esta forma, Protágoras considera el Estado como la fuente de la moral y de la ley, ya que, aunque cada ciudadano era libre de conservar *su propia opinión,* debía, *en su conducta,* someterse a la voluntad común que expresaban las leyes. De espíritu democrático, la filosofía política de Protágoras participaba también de otras formas de régimen político, con lo que resultaba bastante ecléctica. Su importancia estriba en que expresaba una profunda tendencia del nuevo espíritu de la Ciudad: a partir de este momento el hombre, en cuanto miembro de la comunidad cívica, se convierte en el centro de interés de toda investigación filosófica. Es cierto que el triunfo de la democracia en Atenas no es ajeno a este nuevo espíritu, y a este respecto puede afirmarse que Protágoras es el verdadero representante del humanismo de Pericles.

b) Los otros «viejos sofistas», Pródico, Hipias y Gorgias, tienen menor importancia. Pródico se nos presenta sobre todo como un teórico y un moralista. Lo que de él sabemos por Platón pone de manifiesto su importante contribución a la definición de las palabras utilizadas por la naciente ciencia política. Sobre Hipias de Elide sólo conocemos los dos diálogos de Platón que llevan su nombre. No parece un pensador demasiado importante, sino más bien un vanidoso preocupado por obtener el mayor dinero posible por sus lecciones y un buen maestro de elocuencia. En lo que respecta a Gorgias de Leontinos, más aún que Hipias, es el retórico por excelencia, que ha aprendido a hacer juegos malabares con las palabras y que cuando

llegó a Atenas en el último cuarto del siglo v, iba a reunir a su alrededor a todos los jóvenes ambiciosos de la ciudad.

c) Sin embargo, en el último cuarto de siglo iba a aparecer una nueva generación de sofistas. En este momento las condiciones de equilibrio logradas por la política de Pericles empezaban a mostrar repentinamente su precariedad. La guerra del Peloponeso no había sido la guerra corta y decisiva que esperaba el gran estratega. Atenas, encerrada tras sus muros, había conocido al mismo tiempo que la invasión de su territorio, la peste que había diezmado su población. Pericles había sido condenado y después rehabilitado poco antes de morir, como una de las últimas víctimas de la epidemia. Pero resultó muy difícil de asegurar su sucesión. Fuera de Atenas, la miseria y el desorden provocados por la guerra motivaron una desgana general que expresa muy bien la comedia de Aristófanes, *La Paz*, escrita poco antes de que la paz de Nicias (421) diera fin a la primera parte de la guerra.

En este nuevo clima en el que la violencia responde a la violencia, el conflicto entre la Ley y la Naturaleza adquirirá una nueva resonancia y llegará a conclusiones políticas que no se podían suponer en un primer momento. Mientras que los sofistas de la generación anterior eran profesores de retórica, que acudieron a Atenas a enseñar, los sofistas de finales de siglo suelen intervenir directamente en la vida política, participando personalmente en las revoluciones oligárquicas que estallan en Atenas, y resultan así más íntimamente ligados a la crisis política.

El sofista Antifón, que vivió en la segunda mitad del siglo v, era autor de una obra titulada *Sobre la verdad*, de la que nos han llegado numerosos fragmentos. Se nos

presenta fundamentalmente como el defensor de la ley de la naturaleza, de la *physis*, frente a todo lo que es convención. Y así escribe: «Es sumamente útil comportarse justamente —es decir, de acuerdo con las leyes— cuando existen testigos de la propia conducta, pero cuando no hay ningún peligro de ser descubierto no hay necesidad de ser justo.» Las leyes son convenciones creadas por los hombres para regular sus relaciones: el castigo y la desgracia son sus sanciones sólo en el caso de que las transgresiones sean conocidas por los firmantes del pacto. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las leyes naturales, que no pueden ser transgredidas, ya que el derecho natural no puede violarse sin grave riesgo. Así, por ejemplo, la naturaleza ha hecho a todos los hombres iguales, ya que todos se desarrollan, respiran y se reproducen del mismo modo. Ante la naturaleza no existe ninguna diferencia entre griegos y bárbaros. Es fácil comprender las consecuencias y peligros que entrañaba una actitud de este tipo, que se oponía al conformismo político de la época, a lo que era normalmente admitido por un griego del siglo V.

De Trasímaco de Calcedonia, otro sofista que estuvo toda su vida en Atenas y fue familiar de Sócrates, sólo sabemos lo que pensaba a través de las palabras que Platón pone en su boca en el libro I de *La República*, y por un fragmento de carácter fundamentalmente retórico que nos ha transmitido Dionisio de Halicarnaso. Aunque Platón haya modificado en cierto modo el pensamiento de Trasímaco y creado con distintos elementos el personaje de Calicles, su oponente en el diálogo titulado *Gorgias*, uno y otro tienen un fundamento en la realidad.

Trasímaco, como Antifón, parte de la idea de la superioridad de la ley de la naturaleza sobre la ley-convención.

Pero lejos de sacar las mismas consecuencias políticas que Antifón, es decir, lejos de afirmar la igualdad de todos ante la Naturaleza, llega a una idea totalmente diferente; para él, la ley natural es la «ley de la jungla», es el derecho del más fuerte. El *nomos*, la ley-convención, es por el contrario aquello a través de lo cual los débiles tratan de defenderse. La conclusión política surge espontáneamente: el hombre fuerte, o el Estado fuerte, puede, sin transgredir la ley natural, prescindir de las *nomoi*, transgredirlas o ignorarlas. Esto es lo que afirma Calieles en *Gorgias*: el hombre superior no debe tener para nada en cuenta a la masa débil e ignorante, y menos todavía las leyes que emanan de ésta. Según lo cual el hombre más feliz, el modelo hacia el que debe tenderse es el tirano, el que, dueño absoluto del poder, se deja dominar por sus pasiones y trata de satisfacerlas sin tener en cuenta para nada a los hombres y las leyes.

Cosa curiosa, esta ley del más fuerte, sin embargo, no se formula a un nivel político, solamente a través de la apología de la tiranía de un hombre sobre una ciudad. Puede justificar asimismo la tiranía de toda una ciudad. Y son argumentos muy próximos a éstos de Trasímaco o Calicles los que Tucídides pone en boca de los dirigentes de la democracia ateniense para justificar la suerte reservada a los habitantes de la pequeña isla de Melos, que durante la guerra del Peloponeso fueron duramente castigados por haber tratado de escapar a la dominación de Atenas. Para Tucídides, fuertemente influido por los sofistas, los argumentos basados en la ley del más fuerte pueden servir también para justificar el imperialismo ateniense.

El resto de los sofistas de esta segunda generación son bastante menos conocidos. Pero todos afirmaban igual-

mente la superioridad de la Naturaleza sobre la Ley, aunque partiendo de las mismas premisas llegaran a conclusiones distintas. Así, Alcidamas ponía en tela de juicio la legitimidad de la esclavitud: «La Divinidad ha creado a todos los hombres libres, la Naturaleza no crea ningún esclavo», mientras que Licofrón, aunque reconoce la supremacía de la Naturaleza frente a la Ley, afirma que ésta constituye una garantía mutua de los derechos entre los hombres y considera que la Ciudad surge en el momento en que las leyes sustituyen al derecho natural, a consecuencia de un acuerdo mutuo, de un contrato entre sus habitantes. Sin embargo, Licofrón vuelve a la naturaleza demostrando que los débiles se hacen fuertes uniéndose —lo que justifica la democracia— y que el poder que los nobles pretenden ejercer en razón de su nacimiento es una ficción, pues el nacimiento no puede justificar ningún derecho.

Un último nombre merece ser destacado en esta generación de sofistas y es el de Critias. Era tío de Platón y, como él, pertenecía a la aristocracia ateniense. No era, por consiguiente, un sofista profesional, y sabemos que se interesaba por la música, que había escrito diversas obras dramáticas destinadas al teatro y tratados filosóficos y políticos. Poseemos varios fragmentos de sus obras, el más importante procedente de una obra de teatro titulada *Sísifo*. Critias pone en boca del principal protagonista un largo párrafo sobre la naturaleza del Estado y sobre el papel de los dioses y de la religión, que es probablemente la crítica más violenta formulada en la Antigüedad contra las creencias de los hombres.

«Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada y controlada por la fuerza bruta, como la de los

animales salvajes. No había entonces premio para el bueno ni castigo para el malvado. Entonces los hombres concibieron la idea de establecer leyes como instrumento de castigo, a fin de que la justicia fuera la única norma de vida y acabara con la violencia. Si alguien la transgredía, era castigado. Pero como las leyes castigaban solamente los actos de violencia manifiesta, los hombres continuaron cometiendo sus crímenes a escondidas. Un hombre sabio y astuto descubrió entonces una fuente de temor para los mortales: que los perversos habían de esperar algo doloroso también por aquello que hacían, decían o pensaban secretamente. Así surgió la idea de la divinidad, de un dios dotado de vida inmortal, que puede oír todo lo que se dice entre los hombres y tiene el poder de ver todo lo que hacen.»

Y terminaba Critias:

«Éste fue, pues, el origen de la creencia en los dioses, así como de la obediencia a las leyes.»

Por consiguiente, Critias se nos presenta como un ateo convencido y lamentamos no conocer mejor las restantes obras de este hombre, extraordinario y sin escrúpulos, cuyo pensamiento resulta tan moderno. Critias, por otra parte, no se conforma con enjuiciar los acontecimientos políticos, sino que desempeña un papel activo en los de su ciudad. Adversario convencido y despectivo de la democracia, fue condenado al exilio y se refugia en Tesalia, donde participa en revueltas cuyo desarrollo no es muy fácil de seguir, pero que terminaron con el establecimiento de la tiranía en la principal ciudad de Tesalia, Feres. Vuelve a Atenas, participa en el gobierno de los Treinta e implanta el terror en Atenas durante varios meses, creando una verdadera dictadura, desarmando al pueblo, haciendo

detener y condenar a muerte a todos los demócratas que no habían podido huir. Al igual que Trasímaco y Calicles, era partidario de la ley del más fuerte y de la total libertad del hombre superior. Logró deshacerse de aquellos oligarcas moderados que, como Teramenes, no quisieron seguirle hasta el final. Pero su muerte en el transcurso de un asalto realizado por los demócratas contra Atenas originó la caída del régimen oligárquico y la democracia se vio restablecida y consolidada durante tres cuartos de siglo.

Critias se nos presenta como un personaje curioso, ambiguo, lleno de contradicciones. Pero sus contradicciones eran las mismas de la democracia griega, conformista e igualitaria, que poco después de la caída de los Treinta iba a causar la muerte de quien en los diálogos de Platón aparece como el principal adversario de los sofistas, Sócrates. Mas antes de estudiar al hombre que desempeñó un papel fundamental en la elaboración de las doctrinas políticas griegas, debemos citar todavía dos obras que ocupan un importante lugar en la historia de las doctrinas políticas de finales del siglo v y que nos han llegado con nombres supuestos.

Una es un fragmento importante hallado entre las obras del matemático Jámblico, de donde recibe el nombre de *Anonymus Iamblichi*, con el que se designa a su autor. La otra es un panfleto sobre la *República de los atenienses*, que figura entre las obras de Jenofonte, pero cuyo autor es un oligarca ateniense de finales del siglo v.

El autor del primer texto parece un hombre realista y práctico. No trata de demostrar que la justicia debe ser estimada por ella misma y no por las ventajas que reporta. Por el contrario, aconseja que se trate de adquirir una

buena reputación, el hábito de la palabra, el hacerse útil a las personas influyentes, obedecer a las leyes. Alaba la paz y el orden, sumamente beneficiosos para quienes poseen bienes, pero no menos útiles para los pobres, ya que la caridad y la ayuda mutua sólo se imponen en una comunidad que respeta la Ley. Pues es el desprecio al *nomos* lo que produce tiranos.

Vemos aquí la expresión de una moral práctica, casi podríamos decir burguesa, que traduce ciertas transformaciones de la sociedad ateniense y que se desarrollará en el siglo IV en los escritos de Jenofonte y sobre todo de Isócrates.

El autor de la *República de los atenienses*, a quien los historiadores ingleses llaman el «viejo oligarca» se entrega a una crítica violenta y hostil de la democracia ateniense, demostrando que la lógica interna del sistema justificaba tanto la libertad que se concedía a los esclavos como la anarquía general, la promoción de los mediocres y un imperialismo que se iba afirmando cada vez más brutalmente.

Así pues, la sofística, este pensamiento múltiple, se nos presenta como uno de los momentos más interesantes de la historia del pensamiento político griego y del pensamiento político en general. Todos los temas esenciales se abordan ya y lo único que lamentamos es no conocer mejor a los autores y, de este modo, deformar quizá su pensamiento. Por otra parte, este gran movimiento ideológico coincide con un momento especialmente trágico de la historia de Atenas: el de la guerra del Peloponeso, la desaparición de los valores tradicionales, la pérdida de confianza en el régimen, la ruptura del equilibrio en el que se basaba el poderío de Atenas. Sin embargo, un hombre, ante el es-

pectáculo de los males que asolaban la Ciudad, se refugia en el mundo de las ideas y en la búsqueda de una ética personal, sin dejar de vivir en su mundo ni de cumplir sus deberes cívicos. Influiría enormemente sobre toda la generación que siguió a su muerte en el paso de un siglo a otro; alejaría de la actividad política a los espíritus más brillantes, confiriendo así al pensamiento griego nuevos caracteres y desarrollos.

2. *Sócrates.*

Muy pocos hombres han tenido sobre sus semejantes, y especialmente sobre los hombres políticos, una influencia semejante a la de Sócrates. Un gran número de sus auditores, atenienses o extranjeros, desempeñaron un importante papel político, como Critias, Alcibíades, Lisias, etc., y su acción estuvo necesariamente influida por Sócrates. Pero, al mismo tiempo, y dado que Sócrates no nos ha dejado nada escrito, es difícil apreciar esta influencia de forma concreta, valorar lo que legítimamente le pertenece y lo que sus discípulos o enemigos le han atribuido para apoyar sus propias demostraciones.

Entre los discípulos de Sócrates que se convirtieron en portadores de sus palabras, debemos destacar dos, Platón y Jenofonte, ya que su obra está indiscutiblemente dominada por la enseñanza que recibieron de un maestro cuya memoria tratan de honrar y defender. Sin embargo, entre estos dos hombres que han honrado y admirado a Sócrates de igual modo existen grandes diferencias: por un lado nos hallamos con el aristócrata notablemente inteligente, fino, sensible, cuya importancia en la historia del pensamiento humano es excepcional y que ha termina-

do por superar ampliamente a su maestro; por el otro, el burgués ateniense, ligeramente conformista, interesándose más, quizá, por la vida política, más hombre de acción también, cuyo pensamiento es infinitamente menos rico y profundo, pero que para el historiador ofrece la ventaja de presentar con claridad de expresión los problemas de sus contemporáneos.

¿Cuál de estos dos personajes nos ha transmitido la verdadera personalidad de Sócrates? Se trata de un problema casi irresoluble y que ha provocado ya grandes controversias. Por ser infinitamente más atractivo, nos vemos tentados a preferir el Sócrates de Platón, que explica mejor la influencia que el filósofo tuvo sobre la juventud ateniense. Pero si el Sócrates de los primeros diálogos platónicos se halla, quizá, muy próximo a su modelo, no puede decirse lo mismo a partir de *La República,* cuando el pensamiento de su ilustre discípulo empieza a expresarse con todo su vigor y originalidad. Mientras que Jenofonte, cuyo pensamiento es más endeble, menos personal también, sin duda alguna permanece más fiel a la enseñanza del maestro cuando le hace hablar.

Si resulta extraordinariamente difícil determinar el verdadero pensamiento de Sócrates, él, en cambio, como persona, se perfila perfectamente a partir de la confrontación de distintos testimonios de la época. Sus orígenes modestos, su fealdad, su desprecio por la riqueza, el carácter asombroso de sus dichos, eran fenómenos de todos conocidos. Casado, padre de familia, no desempeñaba aparentemente ningún oficio que le permitiera vivir, aunque él mismo afirma haber aprendido de su padre el oficio de albañil. No parece tampoco haber desempeñado puestos oficiales, salvo el de *prítane,* al que todo ateniense tenía

derecho al menos una vez en su vida. Pero él mismo afirma que cumplía escrupulosamente sus deberes de ciudadano. Tenía como auditores a los jóvenes más brillantes de Atenas y no despreciaba sus homenajes. Pero frecuentaba también a los artesanos y pretendía contar entre sus amistades a las más famosas cortesanas.

Su método de interrogación —la mayéutica— había impresionado enormemente a sus discípulos, hasta el punto de que cuando le hacían aparecer en escena era siempre en el marco de un diálogo entre dos —o más— personajes, con el fin de que la discusión terminara siempre con el triunfo de Sócrates. Sus palabras trataban todos los temas que apasionaban entonces a los espíritus ilustres, y entre ellos los problemas políticos, los problemas de la Ciudad. ¿Es posible, a partir de los diálogos de Platón y los de Jenofonte, exponer una doctrina política socrática? Tampoco esta vez la respuesta resulta fácil. Es bastante probable, por ejemplo, que Sócrates no experimentara hacia el pueblo el desprecio que le atribuye Platón. Pero no era tampoco partidario de la democracia, en la medida en que confiaba todas las cuestiones importantes a una masa ignorante. A este respecto, toda forma de régimen político que no descansara en una exacta apreciación de lo Justo y lo Injusto le parecía nefasta. De ahí su comportamiento a raíz del proceso incoado a los generales vencedores en Arginusas, acusados de no haberse preocupado de los muertos y náufragos en el transcurso de la batalla: Sócrates, que era en aquel momento prítano, se negó a someter a votación el decreto que, pasando por encima de las disposiciones legales, exigía la muerte para los acusados. De aquí también su actitud durante la tiranía de los Treinta, de la que Critias, su amigo y discípulo, era el jefe: Sócra-

tes se negó a secundar las medidas legales decretadas por los oligarcas dueños de Atenas.

En efecto, aunque se situaba dentro de la tradición de los sofistas en lo que respecta al carácter relativo de las leyes humanas, rechazaba las conclusiones que sacaban algunos de éstos sobre el derecho del más fuerte y la posibilidad de pasar por encima de las leyes de la Ciudad, y esto porque creía en una noción ideal de lo Justo y de lo Injusto, cuyo conocimiento le parecía el fin último hacia el que debía tender el hombre político. De ahí sus violentas críticas contra todos aquéllos, tiranos o demagogos, que «cometían injusticia», y su sumisión a las leyes de la Ciudad en la que había nacido y había querido vivir. Es evidente que es su pensamiento real el que se expresa en la célebre *Prosopopeya de las Leyes* de Critón, que esgrime frente a aquéllos de sus discípulos que pretendían ayudarle a huir para escapar a la condena pronunciada contra él por los jueces atenienses. Desde este punto de vista el pensamiento de Sócrates se presenta fundamentalmente como una moral política. No es una determinada forma de régimen o una determinada institución las que hacen una Ciudad justa, sino el uso que de ellas se hace de acuerdo con la Justicia ideal.

Todavía se plantea un último problema: si el pensamiento de Sócrates sobre los problemas de la Ciudad se formula a un nivel más moral que político, ¿cómo explicar su proceso a raíz de la restauración democrática que siguió a la caída de los Treinta y a pesar de la amnistía que había constituido la condición de esta restauración?

Caben dos interpretaciones, teniendo en cuenta las acusaciones que se formularon contra el filósofo: corrupción de la juventud y desprecio de los dioses de la Ciudad. La pri-

mera es estrictamente política: la democracia restaurada pretendía deshacerse del maestro de Critias y Alcibíades. De esta forma se explicaría el carácter de hostilidad a la democracia de la obra de sus dos principales discípulos, Platón y Jenofonte, el primero de los cuales renunció a toda vida política, mientras que el segundo, cinco años después de la muerte de su maestro, luchaba en las filas de los enemigos de la patria.

Pero la interpretación puede no ser simplemente política y la condena de Sócrates explicarse por razones morales. La democracia era, naturalmente, conformista. Ya en tiempos de Pericles, algunos de los que formaban parte del círculo de amigos del gran estratega habían sido acusados y condenados por haber hecho profesión de ateísmo. Y la principal acusación formulada contra Sócrates era la de haber despreciado a los dioses de la Ciudad. La democracia desconfiaba de todos aquellos que, bajo pretexto de la libertad de pensamiento, ponían en peligro el orden establecido en la Ciudad, que era tanto moral y religioso como político. En cualquier caso, al igual que el contenido de la filosofía de Sócrates, su trágica muerte iba a tener importantes consecuencias sobre el pensamiento político del siglo IV.

3. *Las repercusiones de la revolución sofista.*

Si el personaje de Sócrates constituye una especie de excepción en la historia de la revolución sofista, esta última no ha dejado de ejercer una extraordinaria influencia sobre los contemporáneos, que se hace patente tanto en el teatro como en las obras de los historiadores.

En efecto, las discusiones políticas constituyen un punto

clave en todo el teatro de Eurípides, contemporáneo de los *disoi logoi* de un escritor anónimo, que oponían argumentos dobles a todos los problemas tratados por los sofistas y por Sócrates (lo Verdadero y lo Falso, lo Justo y lo Injusto, etc.). En *Las Fenicias*, las alternativas son el absolutismo —la tiranía— y la igualdad —la democracia—. La tiranía es, por supuesto, lo primero que se rechaza, y para justificar la igualdad el poeta se basa, curiosamente, en la doctrina de la *physis*. En *Las Suplicantes* Aithra, madre de Teseo, da consejos a su hijo sobre la forma de gobernar y, especialmente, sobre los peligros que se corren cuando no se respetan las leyes:

«Lo que evita que las ciudades de los hombres se dividan en dos es la perfecta observancia de las leyes por cada individuo» (1).

Es interesante recordar también la verdadera profesión de fe democrática puesta en boca de Teseo:

«No busques tirano aquí; la Ciudad no está gobernada por un hombre, es libre. El pueblo es soberano, cada año tenemos un caudillo por riguroso turno. El rico no posee privilegios especiales, el pobre es su igual» (2).

Vemos, pues, cómo en este momento se desarrolla una especie de doctrina democrática cuyos principios se iban formulando cada vez más claramente.

Pero este contexto general de discusiones apasionadas sobre los problemas políticos resulta todavía más evidente en la obra de Tucídides y explica su carácter de originalidad frente a la de Herodoto. Evidentemente, Tucídides aborda la historia contemporánea con un conocimiento

(1) Vers. 312-313.
(2) Vers. 404-406.

más extenso, pero, sobre todo, un espíritu más crítico y racionalista que el de su predecesor. Su obra es fundamentalmente un relato histórico, no una exposición de doctrinas políticas, aunque introduce en su relato discursos y discusiones a través de los cuales captamos el pensamiento político de los dirigentes de la democracia ateniense al mismo tiempo que el del mismo autor: cuando Tucídides hace hablar a su héroe Pericles, no sabemos si se trata del pensamiento del historiador o del pensamiento del jefe político.

En la oración fúnebre pronunciada por Pericles en honor de los que habían muerto durante el primer año de guerra es donde más claramente se expresa el ideal democrático basado en un doble principio de igualdad y de libertad, pero una igualdad que tiene en cuenta el mérito y la educación, una libertad que va acompañada del respeto a las leyes:

«En cuanto al número, como las cosas dependen no de la minoría, sino de la mayoría, nuestro régimen político es una democracia. ¿Se trata de lo que posee cada uno? La ley es igual para todos en sus litigios privados, mientras que en lo que a los títulos respecta, si en algún dominio se manifiestan, no es la pertenencia a una categoría, sino los méritos los que permiten acceder a los honores; por el contrario, la pobreza no hace que un hombre, si es capaz de ser útil al Estado, se vea impedido por la humildad de su situación. Practicamos la libertad, no sólo en nuestra conducta política sino en todo lo que puede ser motivo de sospecha recíproca en la vida cotidiana: no mostramos enfado hacia nuestros semejantes si actúan a su antojo, ni recurrimos a vejaciones que, aunque sin causar daño, puedan resultar hirientes. A pesar de esta tolerancia que rige

nuestras relaciones privadas, en el dominio público, el temor nos impide fundamentalmente ejecutar un acto ilegal, ya que hacemos caso a los magistrados que se van sucediendo y a las leyes, sobre todo a aquéllas que ofrecen ayuda a las víctimas de la injusticia, o que, sin ser leyes escritas, tienen como sanción el oprobio manifiesto (1). Si Atenas tiene derecho a mandar sobre los griegos, a ser su *hegemon*, es porque lo merece. Pero del mismo modo que un verdadero jefe debe respetar las leyes, así también la Ciudad *hegemon* debe obrar bien con respecto a sus súbditos, constituir para ellos un modelo más que un maestro. Y termina Pericles:

«En resumen, me atrevería a decir que nuestra Ciudad, en su conjunto, constituye una viva lección para toda Grecia» (2).

Tucídides, sin embargo, no se hubiera mostrado fiel a sus principios y a la educación sofista que había recibido, si sólo hubiera presentado el pensamiento de Pericles, si no hubiera dado también la palabra a quienes tenían de la democracia una concepción diferente a la suya. Así por todo ello, el discurso de Atenágoras a los siracusanos contiene una apología de la democracia bastante semejante aún a la de Pericles, aunque se exprese en términos más violentos:

«Se me dirá que la democracia no satisface ni la inteligencia ni la equidad, y que los que tienen dinero son también mejores para mejor ejercer el poder. Pero yo afirmo, en primer lugar, que la palabra del pueblo designa una totalidad, mientras que la de la oligarquía una parte

(1) TUCÍDIDES: *El epitafio de Pericles*, II, 37.
(2) *Ibidem*, II, 41.

solamente, y, en segundo lugar, que si los ricos son los mejores para dirigir las finanzas, es tarea de la inteligencia el dar los consejos más prudentes, y de la mayoría el decidir lo más conveniente, después de haberse ilustrado; y que estos tres elementos ocupan indistintamente, cada uno en particular y los tres juntos, idéntico lugar en una democracia» (1).

La justificación del imperialismo ateniense por los sucesores de Pericles se nos presenta como una apología sin matices de la tiranía ejercida por Atenas sobre sus aliados. Así en el célebre discurso de Cleón a propósito de lo ocurrido en Mitilene, Tucídides pone en boca del hombre que entonces dirigía los destinos de Atenas:

«Acostumbrados en vuestras relaciones diarias a una confianza y una seguridad recíprocas, mostráis las mismas disposiciones hacia vuestros aliados; y cuando sus palabras o la conmiseración os han hecho cometer alguna falta, no pensáis que vuestra debilidad entraña un peligro para vosotros, sin merecer ningún reconocimiento por su parte. Olvidáis que vuestra dominación es una verdadera tiranía impuesta a hombres malintencionados, que sólo obedecen en contra de su voluntad, que no os conceden ningún tipo de concesiones, onerosos para vosotros, que les dominái s, pero que se someten menos por deferencia que por necesidad» (2).

Con lo que coincide, unos años más tarde, el discurso de Eufemo al pueblo de Camarina, en Sicilia:

«De forma que no haremos frases ni diremos que es razonable que nosotros ejerzamos esta dominación, por haber

(1) *Ibidem*, VI, 39.
(2) III, 37.

aniquilado a los bárbaros, o por haber procurado, afrontando el peligro, la libertad de determinados pueblos principalmente la de todos los griegos y la nuestra en primer lugar: no se puede evitar el deseo de garantizar la propia salvación de la manera más apropiada. Pues bien, si hoy estamos en Sicilia, es también por nuestra propia seguridad...» (1).

El tema de las relaciones entre ciudades volveremos a encontrarlo a lo largo de la obra del historiador, en los discursos de Alcibíades, de Nicias, o del siracusano Hermócrates, en el célebre diálogo de Melos. Es la primera vez en la historia del pensamiento político que al problema de la naturaleza del Estado y de las relaciones entre gobernantes y gobernados se une el de las relaciones internacionales, las relaciones entre las ciudades, problema al que la guerra ha dado actualidad y que se convertirá en uno de los grandes temas de la literatura política del siglo IV.

Esto nos muestra el gran interés de la obra de Tucídides que, totalmente impregnada de las discusiones que animaban entonces los círculos políticos, las querellas internas o internacionales, iban a suministrar a los escritores posteriores temas de reflexión y ejemplos, al mismo tiempo que la historia se convertía en un instrumento para la comprensión del pasado, del presente y del futuro.

Observamos también la extraordinaria riqueza del pensamiento griego a finales del siglo V. No puede dejar de impresionarnos su carácter abstracto y, al mismo tiempo, sus estrechos lazos con la realidad contemporánea. En efecto, este período señala un cambio esencial en la historia de las ciudades griegas, y determinaría la nueva orientación del pensamiento político del siglo IV.

(1) VI, 88.

3 El desarrollo del pensamiento político en el siglo IV

El siglo IV es el gran siglo del pensamiento político griego, el que ha visto nacer las doctrinas más ricas en todo tipo de derivaciones.

Aunque en este pensamiento político se manifiesta la supervivencia de muchos de los temas que se debatían en el período anterior, sobre todo el de las relaciones entre Naturaleza y Ley, sin embargo, las doctrinas políticas que se formulan en el siglo IV presentan una gran originalidad con respecto a las del siglo anterior, y esto se debe a dos razones: primeramente, junto a los más abstractos razonamientos sobre la forma de *politeia* se planteaban preocupaciones económicas y sociales; en segundo lugar, al agravarse los desórdenes políticos, se desarrolla una nueva corriente de pensamiento, que cree hallar la solución a dichos desórdenes poniendo de nuevo en manos de un jefe predestinado la autoridad absoluta, lo cual anuncia ya la ideología que triunfará con las monarquías helenísticas. Estas nuevas características están en estrecha relación con la crisis que atraviesa por aquel entonces el mundo griego y que conviene definir antes de considerar las soluciones propuestas por los teóricos para hacerle frente.

I. La crisis general del mundo griego en el siglo IV (1)

En efecto, el mundo griego en el siglo IV se caracteriza por una grave crisis, que se presenta fundamentalmente como el resultado del gran conflicto que ha enfrentado a las ciudades griegas entre los años 431 y 404.

(1) Este problema ha sido ya estudiado en *La fin de la démocratie athénienne* (París, P.U.F., 1962). Aquí nos limitaremos a exponer las grandes líneas de las conclusiones enunciadas en la obra citada.

1. La crisis económica y social.

a) Es sobre todo una crisis agraria, ya que la guerra ha supuesto la devastación de los campos y las huertas, y la reconstrucción de los viñedos y olivares es larga y difícil cuando termina la guerra, tanto más larga y difícil cuanto que el estado de guerra sigue asolando el mundo griego de forma casi permanente a lo largo de todo el siglo. La consecuencia de este estado de cosas es que numerosas tierras son abandonadas por sus propietarios, o se dejan como terreno yermo, ya que el endeudarse para poner de nuevo las tierras en condición de cultivo se consideraba como un hecho excepcional. La miseria del pequeño campesinado se presenta como un fenómeno ampliamente extendido en el mundo griego, incluso en Atenas, donde se sigue disponiendo, sin embargo, de un capital económico considerable. No podemos pasar por alto aquí el testimonio de Aristófanes sobre la miseria de los pequeños campesinos atenienses a comienzos del siglo IV, tal como queda patente en sus últimas comedias, *La Asamblea de las mujeres* y, sobre todo, *Ploutos*.

Pero esta miseria general no lleva en todas partes a los mismos resultados: en Atenas, la población rural empobrecida va a aumentar las filas de la población urbana y vive de miserables salarios y, sobre todo, de las diferentes indemnizaciones concedidas por la Ciudad. En otras zonas, sobre todo en las ciudades oligárquicas, la agitación es más violenta y surgen de nuevo las viejas consignas de abolición de las deudas y distribución de las tierras, al mismo tiempo que el alistamiento con los mercenarios suministra la solución más fácil e inmediata a la miseria, en la medida en que las circunstancias lo permiten.

b) Sin embargo, la crisis agraria se ve agravada en las grandes ciudades mercantiles, y en particular en Atenas, por una crisis económica más general, que se caracteriza a la vez por la disminución de la producción y del comercio. También en este caso hemos de remitirnos al ejemplo ateniense, porque es el mejor conocido y al que casi siempre se aplican los razonamientos de los teóricos políticos. A este respecto es especialmente importante una obra como los *Poroi* de Jenofonte. Constituye un testimonio tanto de que la explotación de las minas en Atenas sufre una importante disminución con respecto al período anterior, como de que los comerciantes extranjeros no son ya tan numerosos en el Pireo, razón por la cual disminuyen los ingresos de la ciudad. Sabemos además que la industria cerámica ha perdido la importancia que tenía todavía en el siglo v y pleitos y decretos constituyen un elocuente testimonio sobre las dificultades en que se halla Atenas para aprovisionarse de trigo, especialmente en la segunda mitad del siglo.

Las razones de esta crisis son múltiples y no es éste el lugar de estudiarlas a fondo: las guerras incesantes, la inseguridad de los mares, la pérdida de la hegemonía sobre el mar Egeo, son razones a tener en cuenta. Pero tampoco hay que olvidar el desarrollo en las fronteras del mundo griego de nuevas civilizaciones en regiones hasta entonces tradicionalmente clientes de Grecia.

c) En cualquier caso las consecuencias de esta crisis se traducen en una profunda transformación de las relaciones sociales y en la ruptura del equilibrio que había permitido el brillante desarrollo de la civilización ateniense —y griega, en general— durante el siglo v. Se observa, por una parte, un aumento de la riqueza de personas que es-

peculan con la tierra o explotan las dificultades económicas de los comerciantes y armadores y, por otra parte, un agravarse la miseria de la mayoría, cuyo descontento se traduce por todas partes en una agitación política que levanta a los pobres contra los ricos y en una crisis general que afecta al funcionamiento de las instituciones políticas tradicionales.

2. La crisis política.

Se presenta como una consecuencia directa de esta crisis social, pero reviste distintas formas en Atenas, en Esparta y demás ciudades del mundo griego.
En Atenas la crisis tiene un carácter especial, a causa de la naturaleza del régimen que, no debemos olvidarlo, no se vio realmente amenazado y subsistió hasta la victoria de Antipáter en el 322. En efecto, la multiplicación de los procesos, el enorme peso de las cargas que gravan sobre los ricos para garantizar el funcionamiento de las instituciones y el pago de los diferentes *miszoi* (confiscaciones, liturgias de diversas clases) traen consigo el desapego de los ricos con respecto a la democracia belicista. Se observa también un desapego de los pobres, más preocupados por asegurar su subsistencia cotidiana que por participar en la vida de la ciudad, como lo demuestra la creación del *miszos ecclesiasticos* a comienzos de siglo.
A causa de esto toda la vida política se ve alterada; se crean partidos que unen a estrategas y oradores. Los primeros, utilizando un ejército formado en gran parte por soldados mercenarios, tienden cada vez más a convertirse en militares profesionales, mientras que los segundos arrastran con la magia de sus palabras a una masa cada

vez menos dócil y responsable, dispuesta a abandonar a quienes ha seguido con entusiasmo si el éxito no corona sus empresas. Los dirigentes de la democracia consideran la guerra y la política imperialista como los únicos medios para mantener el régimen y procurar los recursos indispensables para su buen funcionamiento. Pero la guerra de mercenarios cuesta cara, el dinero escasea y hay que sacarlo de donde lo hay, es decir, de los ricos, que de esta forma se van alejando cada vez más. De ahí el debilitamiento de la ciudad en un momento en que necesitaría aunar todas sus energías para hacer frente al peligro macedónico.

En otros lugares la agitación política va generalmente acompañada de revoluciones brutales y sangrientas, como ocurre en Argos, por ejemplo. Estas revoluciones, en ocasiones, están originadas por los tiranos, caudillos de los mercenarios que se aprovechan de la agitación para hacerse con el poder, presentando ante sus partidarios el espejismo de la abolición de las deudas o una nueva distribución de las tierras, y no vacilando, con tal de vencer a sus adversarios, en liberar esclavos: éste es el caso de Denis en Siracusa, de Eufrón en Sición y Clearco en Heraclea. La lucha contra la subversión interior constituye el núcleo central de las preocupaciones del estratega Eneas de Estinfalo, que en los años 60 escribe un tratado *Sobre la defensa de las ciudades*. La misma Esparta, aunque se vanagloriaba de la estabilidad de sus instituciones, no puede escapar al peligro, ya que, a comienzos del siglo, la conjura de Cinadón amenaza por un momento la paz interior. Y a comienzos del siglo siguiente son los mismos reyes los que se erigirán en defensores del programa revolucionario.

Ante estos peligros, es fácil comprender la inquietud de los escritores políticos y de los pensadores que, descubriendo por primera vez el nexo entre el desequilibrio social y el desequilibrio político, deben estudiar los remedios adecuados para terminar con uno y otro. Señalemos inmediatamente que se trata la mayoría de las veces de teorías abstractas, que no desembocan en un programa de acción preciso. Los escritores del siglo IV más bien constatan y sugieren que proponen, y ninguno tiene una actividad política directa. Pero sus obras son el testimonio de un clima general y constituyen el reflejo de preocupaciones que debían compartir la mayor parte de sus lectores y de sus auditores. Cuatro nombres merecen citarse entre todos aquellos que construyeron en cierto modo teorías políticas: Platón, Jenofonte, Isócrates y Aristóteles.

Platón y Jenofonte son ambos discípulos de Sócrates, pero dan muestras de una originalidad propia con respecto al maestro, cuyas palabras pretenden transcribir fielmente. El primero, filósofo y aristócrata, a raíz de la muerte de Sócrates, se aleja voluntariamente de la vida política ateniense. Antes de aplicar sus desgraciadas experiencias sicilianas no se le ocurrirá la idea de pasar del campo de la teoría al de la práctica. El segundo, hombre de guerra al mismo tiempo que escritor político, historiador e incluso economista, pasa la mayor parte de su vida en el exilio. De inteligencia media, sin dotes excesivas, no por ello deja de aportar un importante testimonio sobre la evolución de las doctrinas políticas del siglo IV.

Isócrates, profesor de retórica, maestro de elocuencia de gran renombre, que atrae a los jóvenes de las más importantes familias de Atenas y de otras ciudades, se nos pre-

senta como el verdadero «articulista» de la época, cuya obra evoluciona en estrecha relación con los acontecimientos políticos, una especie de periodista clarividente y lúcido, pero también burgués conformista, cuyas reacciones son las de toda una clase de la sociedad ateniense.
Y por último, Aristóteles, filósofo, historiador, sabio, retórico, cuya inmensa obra pone de manifiesto las transformaciones que se van realizando en el transcurso del siglo. Discípulo de Platón, se aleja de él bastante rápidamente y encarna el ideal que será el de la época helenística en las ciudades griegas, reducidas a no ser más que simples ciudades de horizontes limitados: un ideal de paz social basado en la supremacía de una burguesía media.
Entre estos cuatro hombres existen dos rasgos comunes: todos son atenienses o —como es el caso de Aristóteles— han decidido vivir en Atenas; todos consideran, pues, los fenómenos desde el punto de vista un poco particular de sus relaciones con la democracia ateniense. Al mismo tiempo todos son igualmente hostiles a esta democracia, bien por principio, bien porque la democracia extremista les molesta o los indigna. De ahí un cierto enfoque de sus obras, que no hay que perder de vista cuando se emprenda el estudio de sus teorías sociales y políticas.

II. Los teóricos del siglo IV ante la crisis social

El problema de la injusta distribución de las riquezas y de la desaparición de la clase media campesina es considerado por los teóricos del siglo IV como el problema fundamental, aquél que da origen a todos los demás. Para resolverlo se proponen diferentes soluciones que, simplificando, podemos incluir en tres apartados:

1. Las teorías «comunistas».

Pretenden suprimir en toda o en parte de la población la libre disposición de la tierra y de los frutos que produce, hacer de esta tierra y de los instrumentos de cultivo (hombres, animales, herramientas) el patrimonio común de la totalidad de los ciudadanos y por otra parte, en ciertos casos, intentar también una distribución equitativa de los frutos.

No cabe duda de que en todas estas elaboraciones subyace el ejemplo espartano. No es éste el momento de volver a un problema sobre el que no se ponen de acuerdo los autores modernos, como tampoco se pusieron los antiguos. Pero es evidente que todavía a comienzos del siglo IV, aunque no pueda decirse lo mismo medio siglo más tarde, el régimen espartano se caracteriza por su matiz comunitario, ligado al hecho de que, al menos en teoría, en Esparta la tierra era propiedad de la comunidad de los *Homoioi*, de los Iguales, lo que iba acompañado de normas de vida austera a las que ningún espartano podía escapar y que hallaban su símbolo en las *syssitia*, las comidas que se hacían en común en torno a la tradicional «salsa negra». Este comunismo espartano tenía como consecuencia la existencia de una clase de hombres de condición inferior, los *ilotas*, que cultivaban los *cleroi*, lotes de tierra de los Iguales, quienes hasta los 60 años tenían que consagrarse exclusivamente a su vida militar y a los ejercicios físicos. Es cierto que no es fácil distinguir entre lo que es realidad y lo que un historiador ha llamado «el espejismo espartano» en las descripciones que nos han dejado los antiguos del régimen de Esparta. Sin embargo, es cierto que el ejemplo espartano no debe perderse de vista si se

quiere comprender las teorías formuladas en el siglo IV por algunos escritores políticos. Desgraciadamente no poseemos ningún medio seguro de medir la importancia de estas teorías comunistas dentro del pensamiento político griego. Un solo testimonio, aunque de gran importancia, nos demuestra por lo menos que no eran desconocidas para las masas populares: una de las últimas comedias de Aristófanes, *La Asamblea de las mujeres*, las convierte en blanco de sus flechas. Se ha dicho que *La Asamblea de las mujeres* constituye una respuesta a *La República* de Platón. Es posible, aunque esto plantee numerosos problemas de fechas. Pero no comprendemos, sin embargo, por qué Aristófanes ha llevado a la escena un tema de este tipo, si sólo se trataba de responder a una obra accesible únicamente para un reducido número de personas. Es cierto que el tema se prestaba a todo tipo de exageración cómica, y Aristófanes no se ahorró ninguno. Pero para hacer reír a sus espectadores era necesario que tratara temas conocidos, teorías de las que se hablaba en Atenas.

¿Cuáles eran estas teorías? Mucho más tarde, abordando en *La Política*, en el libro II, el examen de las constituciones que consideraba mejores, Aristóteles cita con Platón a Faleas de Calcedonia y a Hipódamo de Mileto. En realidad parece difícil hacer de la *politeia* de Faleas de Calcedonia, que ignoramos además quién fue, un prototipo de las *politeiai* comunistas. Todo lo más preconizaba una igualdad de la propiedad, ya que la tierra se distribuía en lotes iguales e inalienables. Pero igualdad no quiere decir comunidad de bienes. Para Hipódamo de Mileto, célebre arquitecto y urbanista, que elaboró los planos del Pireo y de la colonia panhelénica de Zourioi, el problema es más complejo:

«Proyectaba, nos dice Aristóteles, una Ciudad compuesta por diez mil ciudadanos y dividida en tres clases: una de artesanos, la otra de campesinos y la tercera de defensores armados. Dividió también la tierra en tres partes, una sagrada, la otra pública y la tercera privada; sagrada aquélla cuyos ingresos debían subvenir a las necesidades del culto tradicional de los dioses; pública aquélla de cuyos productos habían de vivir los defensores; privada la de los campesinos» (1).

Así las dos terceras partes del territorio de la Ciudad de Hipódamo no eran de propiedad privada, pero no ocurría lo mismo con una tercera parte, y Aristóteles no deja de señalar el inconveniente que supone el permitir la coexistencia de dos formas de propiedad tan diferentes. Por otra parte, sólo llevan una vida comunitaria los guerreros, que constituyen una de las tres clases de la Ciudad, y las otras dos pueden vivir como quieran.

Es evidente que el «comunismo» de Hipódamo, el excéntrico que escandalizaba a los atenienses por los cuidados que dedicaba a su abundante cabellera y por la sencillez excesivamente estudiada de sus vestidos, ha podido inspirar el comunismo platónico. Pero éste resulta mucho más riguroso, más completo. En efecto, Platón suprime toda forma de propiedad, individual o colectiva, sobre la tierra. Los guardianes y ayudantes no poseerán nada en propiedad. Se beneficiarán del trabajo de los labradores que proveerán a todas sus necesidades. Por supuesto, se trata de una elaboración ideal que responde más a las concepciones éticas del filósofo que a una verdadera opción polí-

(1) ARISTÓTELES: *La Política*, II, 1267 *b*, pág. 47 de la versión española de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.

tica. Platón ha demostrado que la propiedad que surge del amor a la riqueza es un mal: esto entraña necesariamente la condena de toda forma de propiedad. La negación de la propiedad privada lleva a la colectivización de las mujeres y los niños, estableciendo para estos últimos una educación comunitaria, dirigida por la Ciudad, que evidentemente se inspira en el ejemplo espartano. Al describir esta Ciudad ideal, ¿pensó Platón en su posible realización? Tenemos nuestras dudas al respecto. Todo lo más la concebía como un modelo del que los hombres se habían alejado cada vez más. Su comunismo era de raíz aristocrática. Era el ideal de vida propuesto a una comunidad de sabios y filósofos. A este respecto ha podido hablarse, a propósito de *La República*, de una posible influencia de las doctrinas pitagóricas. Aristóteles, más cercano a la realidad que su maestro, ha formulado una crítica contra las teorías que le parecían humanamente irrealizables, aplicando argumentos tradicionales que los hombres han utilizado siempre en el transcurso de los siglos para justificar la propiedad privada. Pero, aparte de estas triviales observaciones, ha subrayado acertadamente lo que constituía el punto débil de la doctrina platónica: la condición de la tercera clase, la de los trabajadores manuales, que *hubieran tenido* que ser esclavos como en Esparta para que el sistema resultara viable. Si siguen siendo hombres libres, capaces incluso de procrear guardianes y ayudantes, entonces, concluye Aristóteles, «habrá, necesariamente, dos ciudades en una, y contrarias entre sí, pues considera a los guardianes como los defensores de la Ciudad, y a los labradores como simples ciudadanos» (1).

(1) ARISTÓTELES, *op. cit.*, II, 1264 *b*, pág. 37.

El comunismo del siglo IV no desemboca realmente en una perspectiva política. Simple construcción del espíritu, no podía, de ningún modo, presentarse como una solución a la crisis que atravesaba la Ciudad griega.

2. *El restablecimiento de la clase media.*

La segunda gran obra teórica de Platón, *Las Leyes*, se relaciona con toda una corriente de ideas que aparece a finales del siglo V y que se basa en la concepción general de una democracia moderada y limitada. Al nivel económico que aquí nos interesa, esta democracia moderada no es sino la expresión política de una sociedad de pequeños o medianos propietarios agrícolas, libres e independientes, defendidos tanto de una pobreza extrema como de una extrema riqueza por la naturaleza misma de sus bienes y por las precauciones que tomaban por valorizarlos, dentro de una vida tranquila y pacífica.

Por supuesto no se trata de ningún modo de lograr una absoluta igualdad de los bienes agrícolas y ninguno de los teóricos del siglo IV hace suya la reivindicación de la distribución de las tierras. Pero parece previsible que una nueva distribución de las tierras permitiría, aunque se mantuviera la desigualdad original, evitar los inconvenientes de una excesiva riqueza y de una excesiva pobreza.

Platón, en *Las Leyes*, abandona decididamente el comunismo de *La República*. Todos los ciudadanos de la ciudad imaginaria, cuya *politeia* tratan de elaborar los tres interlocutores del diálogo, reciben un *cleros*, un lote de tierra inalienable. Los *cleroi* serán de dimensiones iguales y comprenderán tierras del mismo valor. Pero a esta propiedad agrícola inicial podrán añadirse bienes muebles más o

menos importantes, aunque de forma que la fortuna de los más ricos no pueda exceder del cuádruple de la de los más pobres. ¿De qué se compondrán estos bienes muebles? ¿En qué medida la desigualdad prevista y limitada de las fortunas no afectará a la igualdad de la distribución de las tierras? Platón no se ha formulado estas preguntas y Aristóteles, una vez más, se lo reprocha (1).

Además, Platón permanece fiel al principio de prohibir a los ciudadanos dedicarse al comercio y a la industria, que están reservados a los metecos, cuya fortuna se limita también de forma estricta. En resumen, si se abandona el principio del comunismo en lo que respecta a la propiedad de los bienes, subsiste un aprovechamiento común de los frutos bajo el control estricto de la Ciudad. También debemos señalar que el trabajo de la tierra se reserva a los esclavos cuyas rentas sirven para el mantenimiento de toda la Ciudad.

A diferencia de Platón, Aristóteles no se erige en reformador total, como ya hemos tenido ocasión de señalar. Es cierto que trata de delimitar los contornos de lo que habría de ser la Ciudad ideal, de sentar sus bases. Pero nunca pierde de vista la realidad histórica concreta.

Y lo que parece por encima de todo indispensable, es garantizar el equilibrio social de la Ciudad mediante un desarrollo de la clase media. En efecto:

«... los ciudadanos de esta clase no desearán los bienes de los demás como los pobres, ni serán, como los ricos, objeto de envidia y celos (2).

Con el advenimiento de la clase media terminarán el desequilibrio político y las encarnizadas luchas sociales. La

(1) ARISTÓTELES, *La Política*, II 1265, *a-b*.
(2) ARISTÓTELES, *La Política*, VI, 1295 *b*.

aspiración natural de los hombres a la igualdad hallará satisfacción asimismo.

Admitido este principio, queda por saber cómo pretende Aristóteles reforzar esta clase media y de qué elementos se va a componer. Aristóteles propone que los excedentes de los ingresos de la Ciudad vuelvan al pueblo y se distribuyan en cantidades bastante importantes «para que todo el mundo pueda comprar un pedazo de tierra o dedicarse al comercio» (VII, 3, 4, 1320 *a* 38). Señalemos que no se trata de una medida revolucionaria, sino que corresponde, por el contrario, al espíritu de la Ciudad, comunidad de hombres libres a los que los ingresos de la ciudad pertenecen de una forma natural. Además, estas distribuciones no constituyen un hecho nuevo. Constituyen, quizás, el origen de la creación de la moneda. En la Atenas del siglo IV dan lugar a la institución del *theorikon*, cuya suma variaba según los excedentes presupuestarios. El ideal de Aristóteles era crear una sociedad de pequeños productores directos a través de estas distribuciones.

Pero la realización de este ideal exigía un equilibrio social y político que el mundo griego del siglo IV estaba muy lejos de poseer. Para llevar a cabo esta revolución desde arriba, que Aristóteles preconizaba, hubiera sido preciso que el Estado no fuera ni un estado de ricos ni un estado de pobres. En el estado actual de cosas esto implicaba la exclusión de los pobres, dueños del Estado de Atenas, de la comunidad cívica.

De esta forma Aristóteles se relacionaba con toda una corriente del pensamiento político ateniense que se había expresado desde finales del siglo V, en los medios de los demócratas moderados, partidarios de la República de los Campesinos o de la República de los hoplitas. Para estos

hombres, más directamente ligados a las realidades políticas, no se trataba de modificar el régimen de la propiedad ni de igualar o, al menos, limitar las fortunas privadas: el triunfo de la clase media se vería garantizado por la exclusión pura y simple de los más pobres de la comunidad política. Los campesinos-hoplitas se convertirían en el soporte natural del Estado, ya que la propiedad campesina constituye por excelencia la representación misma de todo equilibrio político. Si Eurípides, Jenofonte y Aristóteles cantan las alabanzas del campesino, es porque la posesión de una pequeña propiedad le convierte en enemigo de las revueltas y de la agitación del Ángora, en adversario de la política belicista de los demagogos. Es esta misma preocupación por el equilibrio social y político lo que hace que los hombres políticos moderados deseen la exclusión de los asalariados del cuerpo cívico activo y que el ejercicio de los derechos políticos se reserve a la clase de los caballeros y los hoplitas que coincide, en definitiva, con la de los pequeños y medianos propietarios agrícolas. A este respecto es interesante citar las palabras que Jenofonte pone en boca de Teramenes, su jefe a finales del siglo V, y que constituyen un verdadero programa de la oligarquía moderada:

«En lo que a mí respecta, Critias, siempre he sido enemigo de quienes creen que la democracia sólo será perfecta cuando los esclavos y miserables que acudan a la ciudad en busca de un dracma tengan parte en el gobierno; e igualmente me he opuesto siempre a las ideas de quienes piensan que no puede existir una buena oligarquía hasta que no sometan la ciudad a la tiranía de ciertas personas. Pero entenderse con aquéllos que pueden servir como hoplitas y como caballeros, ésta es la política que yo he con-

siderado siempre la mejor y no he cambiado de opinión» (1).

Debemos confesar nuestra ignorancia en lo que respecta a las modalidades de esta exclusión de los pobres. ¿Se trata de alejarlos pura y simplemente de la ciudad, «privarles de su patria», como dirá un adversario de estos moderados, o convertirlos en ciudadanos menores, lo que Aristóteles a finales de siglo llama ciudadanos vasallos y que la democracia burguesa llamará más púdicamente ciudadanos pasivos? Nada nos permite emitir un juicio sobre este problema, ya que las dos revoluciones oligárquicas que vivió Atenas a finales del siglo V, y cuyo programa era en principio el de los moderados, se interrumpieron bruscamente. Sin embargo, éstos no habían renunciado a hacer triunfar sus puntos de vista, ya que al día siguiente de la restauración democrática del año 404, trataron de que se promulgara un decreto que permitía el ejercicio de los derechos políticos sólo a aquéllos que poseían bienes inmuebles. El decreto se rechazó y hasta el año 322 no pudo volver a plantearse en Atenas la exclusión de los pobres de la ciudad. Los partidarios de la República de los Hoplitas no estaban menos convencidos del buen fundamento de sus teorías. Pero de hecho, en una Atenas que se empobrecía cada vez más, la democracia resultaba ser cada vez más claramente el gobierno de los pobres y la misma derrota del año 338 no trajo consigo el replanteamiento del régimen.

Sin embargo, continuamente se iba dibujando con mayor claridad en algunos teóricos políticos la idea de que existía otra solución para desembarazarse de los más pobres, naturales productores de revueltas: la colonización.

(1) JENOFONTE, *Helénicas*, II.

3. *El imperialismo de la colonización.*

De hecho, ésta había sido la solución adoptada por los griegos de los siglos VIII y VII. El gran movimiento de colonización que había tenido como consecuencia la creación de ciudades griegas en todas las costas del Mediterráneo, no era solamente una consecuencia de las revueltas que habían estallado en determinados puntos del mundo griego y de la crisis agrícola, que frecuentemente era la causa de tales revueltas. Pero aunque intervinieran otros factores para obligar a los griegos al exilio, no por ello deja de ser cierto que la colonización, especialmente en el Sur de Italia y en Sicilia, había constituido también una forma de resolver esta crisis. Sin embargo, las grandes creaciones de colonias datan de finales del siglo VI. En el siglo V se produce un nuevo equilibrio a causa de la hegemonía que ejercen determinadas ciudades como Atenas sobre el resto del mundo griego, hegemonía que permite a la ciudad dominante conservar en su interior un precioso equilibrio sin tener que salir de los límites de su territorio.

Pero a comienzos del siglo IV no es posible ya un imperialismo a expensas de los griegos. La guerra del Peloponeso ha significado en este sentido un momento decisivo y los efímeros intentos espartanos y tebanos demuestran, si había necesidad de ello, que en el siglo IV ninguna ciudad es verdaderamente capaz de crear una hegemonía sobre el resto del mundo griego. Al mismo tiempo, las viejas colonias se emancipan económica y políticamente. Esto ocurre tanto en la Italia Meridional o en Sicilia como en la región del Ponto. Por consiguiente, es preciso hallar nuevas tierras de colonización para exportar ese excedente

de hombres que van a incrementar las filas de los ejércitos de mercenarios y son la presa de todos los aventureros. De ahí la aparición de lo que podríamos llamar nuevas teorías imperialistas.

Ya a comienzos de siglo se formulan, en la *Anábasis* de Jenofonte, cuando éste propone instalar en Tracia a aquéllos que en Grecia carecen del sustento necesario. Es cierto que la Tracia no es una *terra incognita* para los griegos. Pero el poder cada vez mayor de los reyes odrisios a finales del siglo V y comienzos del IV hacía más difícil la creación de colonias en su país. Sin embargo, puede admitirse que Jenofonte pensaba para ello en aquellas regiones de Tracia donde vivían tribus no organizadas políticamente, donde los indígenas, para utilizar una expresión que él mismo emplea en *Las Helénicas,* eran todavía *abasileutoi,* no sometidos a la autoridad del rey.

Pero este nuevo imperialismo tomará forma sobre todo con Isócrates, en el siglo IV. Isócrates pensó en algún momento también en Tracia, pero era sobre todo el Asia Menor lo que le parecía que podía ser la tierra de promisión para las nuevas colonias, que presentarían sobre las antiguas la ventaja de que en vez de ser colonias de una determinada ciudad serían colonias panhelénicas (como ya se había pretendido que lo fuera Zourioi en el siglo V). ¿Por qué el Asia Menor? Porque esta parte del imperio persa, que resultaba bastante familiar para los griegos, parecía relativamente fácil de conquistar, dado el ocaso del poder de los Aqueménidas.

Por consiguiente, la conquista de Asia era el objetivo que había que proponer a una Grecia dividida que recuperaría de esta forma su independencia y lograría una nueva unidad. Pero precisamente la unión panhelénica se pre-

sentaba como la condición previa al éxito. Ya en el 380, en el *Panegírico*, Isócrates lo gritaba en voz alta, esperando que Atenas lograra realizar la tan deseada unión, dejando a un lado sus ambiciones y renunciando al imperialismo agresivo que la había llevado al borde de la ruina. Los hechos iban a arrebatar a Isócrates sus ilusiones y, hacia mediados de siglo, pensaba que sólo un hombre superior sería ya capaz de lograr tal unión y llevar a cabo con éxito la guerra contra Persia, y que este hombre era Filipo de Macedonia, en el que la mayoría de sus compatriotas veían por el contrario, el enemigo jurado de Atenas. Isócrates moriría poco después de la batalla de Queronea, esa victoria militar que convertiría a Filipo en el *hegemon* de los griegos, pero Alejandro, el hijo de Filipo, iba a realizar el sueño del viejo orador ateniense.

Isócrates se había dado perfectamente cuenta de que el obstáculo fundamental para la unidad de los griegos era no sólo el individualismo de las ciudades, sino también, y sobre todo, las luchas encarnizadas que enfrentaban unas ciudades con otras y que eran el reflejo de un grave desequilibrio político. La crisis económica y social sólo podía resolverse en la medida en que se superara la crisis política.

III. Los teóricos frente a la crisis política

A un nivel estrictamente político, el pensamiento griego del siglo IV se presenta a la vez como heredero de toda la corriente sofista que lo ha precedido y como testimonio de la evolución contemporánea. De ahí su gran originalidad y también su futuro en la historia de las doctrinas políticas.

A primera vista los pensadores griegos del siglo IV parecían sobre todo preocupados por que no se les confundiera con los sofistas. No solamente lanzan contra ellos ataques personales, sino que además, mientras que los sofistas proclamaban abiertamente el carácter relativo de toda ley, los escritores políticos del siglo IV contrariamente erigen la Ley en valor absoluto y muestran a este respecto un conformismo total. Cuando tratan, como había hecho ya Herodoto, de clasificar las diferentes *politeiai*, ponen en juego la mayoría de las veces como criterio esencial que permite distinguir las buenas de las malas el respeto a las leyes. Su condena de la democracia ateniense se basa en su frecuente violación de las leyes.

Sin embargo, lo veremos con más detalle cuando nos refiramos a las teorías monárquicas, los teóricos políticos del siglo IV no son tan conformistas ante el problema de la ley como parece a primera vista. Su concepción del poder absoluto del saber, fruto de una buena educación, les lleva a admitir que aquél o aquéllos que lo detentan pueden modificar las leyes, las *nomoi*. Pero a diferencia de los sofistas no justifican esta transgresión de las leyes por una superioridad natural del tipo que sea ni por la fuerza: sólo lo autoriza un saber paciente y profundamente adquirido.

Pero, a decir verdad, el problema de las leyes, de su origen y su relatividad, se desvanece en el siglo IV tras el problema fundamental de la *politeia*: frente al ocaso de la democracia ateniense, frente a la grave crisis social y política que sacude al mundo griego, los escritores políticos del siglo IV han tratado de determinar cuál sería la mejor *politeia* y algunos de ellos han intentado elaborar, a partir de la realidad, una Ciudad ideal.

El término *politeia* se emplea frecuentemente en el siglo IV con un significado bastante próximo al que los juristas romanos dieron a la palabra latina *civitas*: la *politeia* es el derecho de ciudad y, en régimen democrático, el derecho a participar en la vida política. Pero precisamente porque «participar en la *politeia*» significa también participar en la vida política tal como está organizada en la Ciudad, el término *politeia* se convierte en sinónimo de constitución: se trata entonces del orden establecido entre los diferentes poderes. En resumen, cuando los teóricos políticos del siglo IV utilizan el término *politeia* le atribuyen en general un significado más rico, más matizado también, que abarca el conjunto de problemas filosóficos y morales que se le plantean al hombre que vive en sociedad: así Platón define la *politeia* como el alimento del hombre, Isócrates dice que es el «alma» de la Ciudad y Aristóteles que es su principio vital y que debe determinar su objetivo final, al que todos los escritores del siglo IV identificaban con la felicidad.

Según esto, es fácil deducir que su búsqueda de la *politeia* ideal no se iba a limitar a un simple análisis crítico de las instituciones políticas. Tratando, ante todo, de crear las condiciones de la felicidad del hombre, actuaban como moralistas al mismo tiempo que como teóricos políticos. Pero, partiendo de un análisis de la realidad concreta, a partir de esta realidad tratarían de elaborar construcciones que constituyeran una importante contribución a la historia de las doctrinas políticas. Y por este motivo iban a dar al término *politeia* su sentido más general, el de constitución, que se conserva hasta nuestros días.

Los escritores políticos del siglo IV habían heredado del siglo anterior una clasificación de las *politeiai*, a la que

solían referirse generalmente con ligeras modificaciones. Se reconocían tres tipos fundamentales: el gobierno del *demos* o democracia; el gobierno de un pequeño número u oligarquía; el gobierno de uno solo o monarquía.

1. La democracia.

Suele considerarse el pensamiento político del siglo IV como expresión de la hostilidad a la democracia ateniense que dominaba en aquellos momentos en los medios cultivados. De hecho, todos estos escritores, estos filósofos que viven en Atenas, más o menos inmersos en la vida política de la ciudad, critican de buen grado un régimen cuyo mismo principio, la soberanía del *demos* ignorante, no podía satisfacerles. Además, el medio social al que la mayor parte de ellos pertenecían les impulsaba a rechazar una *politeia* basada en la igualdad de todos, de los buenos y los malos, los ricos y los pobres, los filósofos y los *banausoi.*

Pero más aún que los principios era la realidad misma de la democracia ateniense lo que disgustaba a los teóricos políticos: el *demos,* en su opinión, se confundía cada vez más, en el siglo IV, con la masa de hombres libres pobres, y esto traía consigo la injusticia, la anarquía, el abandono de las leyes de los antepasados, mientras que la *miszoforía,* la retribución de los servicios públicos, acostumbraba a los ciudadanos a la ociosidad y gravaba el erario público.

Sin embargo, no todos sacaban las mismas consecuencias de esta condena. Sólo Platón la consideraba irremediable. En su opinión, el parecer de la multitud no podría nunca determinar lo que era justo y lo que no lo era. En *La Re-*

pública (492-b-c) describe de forma sorprendente esa falta de juicio que es propia de la multitud reunida:
«Cuando se hallan congregados en gran número, sentados todos juntos en asambleas, tribunales, teatros, campamentos u otras reuniones públicas, censuran con gran alboroto algunas de las cosas que dicen o hacen, y otras las alaban del mismo modo, exageradamente en uno u otro caso, y chillan y aplauden; y retumban las piedras y todo el lugar en que se hallan, redoblando así el estruendo de sus censuras o alabanzas...»
Platón llegaba a la conclusión de que era imposible que el pueblo fuera filósofo. Su condena de la democracia encajaba en el seno de su filosofía, especialmente en su teoría del conocimiento y su concepción aristocrática de la ciencia reservada a un pequeño número de elegidos. Es cierto que en ocasiones llegaba a reconocer que la democracia podía ser un régimen agradable en el que se vive bien y él mismo llegó a acostumbrarse después de su desgraciada experiencia siciliana. Pero se trata de una concesión a la realidad, contraria a todos sus principios.
Los otros escritores políticos del siglo IV defienden una posición mucho más matizada. Jenofonte no se opone por principio a la soberanía del *demos*. Lo que critica es la forma extrema que ha adoptado la democracia contemporánea y en el fondo su opinión, puesta en boca de Teramenes en las *Helénicas*, es que hay que reservar los derechos políticos a aquellos que pueden mantener un equipo de hoplitas y asegurar la defensa de la Ciudad.
Éste es también el punto de vista de Isócrates. Si condena vehementemente la democracia contemporánea, es para elogiar mejor la democracia de sus antepasados, de la *patrios politeia*. Este rico burgués ateniense sólo consi-

dera como verdaderamente grave contra el régimen político de su ciudad, los impuestos que éste impone a los ricos. No rechaza la soberanía popular a condición de que se mantenga dentro de ciertos límites.

A esta conclusión llega también Aristóteles al cabo de un largo análisis consagrado a la democracia. Tampoco él se muestra adversario irreductible del principio de la soberanía popular.

«En efecto, es posible que, aunque aisladamente los que componen la multitud no sean hombres superiores, tengan un valor mayor que los hombres eminentes, cuando están reunidos; y ello porque se les considera como un conjunto y no uno por uno...» (1).

Esta superioridad puede incluso situarse en el plano moral, ya que la multitud es más difícil de corromper que un número reducido. Sin embargo, aunque coincide con Isócrates en que el pueblo debe participar en las deliberaciones públicas, le niega el derecho a ejercer las magistraturas más importantes, económicas y militares. También desearía que la democracia fuera más respetuosa hacia las leyes. Por este motivo es necesario que las decisiones más importantes no sean tomadas por una asamblea tumultuosa: sólo los ciudadanos ilustres pueden decidir acerca de la paz y de la guerra y de los asuntos más importantes. Esto contribuye a fragmentar el poder deliberativo, sin incrementar al mismo tiempo el de los magistrados, los cuales deben dar muestras de moderación en todos sus actos, a fin de ganarse a las masas. Por otra parte, los cargos públicos deben entrañar más obligaciones que beneficios, para que los pobres no aspiren a ellos.

---

(1) Aristóteles, *La Política*, III, 1281 *a*, pág. 87.

Así pues, Aristóteles admite el principio sobre el que se basa la democracia, pero a condición de hacer unas cuantas correcciones cuyo objeto fundamental es el de poner fin al antagonismo entre pobres y ricos, que tiene por escenario la democracia, e impedir que la democracia se identifique, como ocurre en la Atenas contemporánea, con el «gobierno de los pobres». Según esto, la democracia aristotélica se parece bastante a las fórmulas moderadas de gobierno oligárquico que él preconizaba.

2. *La oligarquía.*

En el último tercio del siglo v entre los oligarcas se manifestaban dos tendencias, una moderada y otra extremista. Los moderados no formulaban ninguna crítica de principio al régimen democrático: sólo pretendían excluir de la comunidad política a ciertas categorías sociales, sobre todo a los artesanos y a todos aquellos que integraban la clase de los asalariados, los cuales no poseían nada y, según palabras de Teramenes, estaban «dispuestos a vender la ciudad por un dracma» (1).
En el siglo IV se conserva todavía el eco de este programa moderado. Jenofonte, a lo largo de toda su obra, canta las alabanzas de la clase campesina, insiste sobre el valor moral y las cualidades militares del hombre acostumbrado a trabajar los campos, sobre el valor educativo de la agricultura, verdadera escuela de virtud y previsión. Isócrates, cuando evoca con nostalgia la *patrios politeia* no deja de mencionar que entonces los ciudadanos vivían de los ingresos de la tierra y ellos mismos servían como hoplitas.

(1) *Cf. supra.*

Platón, al final de su vida, elabora en *Las Leyes* una Constitución que se parece bastante al programa de la oligarquía moderada: todos los ciudadanos de su ciudad modelo, que se elevarían a 5.040, reciben un *cleros* que los convierte en agricultores acomodados. Los artesanos, los comerciantes, no tienen derecho de ciudadanía y a los ciudadanos les está prohibida otra actividad que no sea rural. Mucho más evidente es la simpatía de Aristóteles por la oligarquía moderada. En la *Athenaion Politeia* no se olvida de elogiar la Constitución elaborada en el año 411 y es evidente que sus preferencias se inclinan por Teramenes. Cuando pasa del nivel histórico al nivel teórico, en *La Política,* es perfectamente evidente que lo único que hace es sistematizar la experiencia política de los moderados atenienses. También él considera la clase de los agricultores como la más firme políticamente: retenidos por su trabajo, los campesinos no pueden permitirse el lujo de celebrar frecuentes asambleas generales. Huyen del *ágora* y les repugna el dictar decretos a diestro y siniestro. Una Constitución que descanse sobre un campesinado acomodado es garantía de orden y de paz social.

Y como ya hemos apuntado, por este motivo la reconstrucción de este campesinado acomodado era considerada por todos los teóricos como la solución a todos los males que aquejaban a la ciudad. Pero ninguno de ellos se planteaba las condiciones concretas de esta reconstrucción que suponía una nueva distribución de las tierras, inimaginable sin una revolución previa en la Grecia del siglo IV. Ahora bien, todos consideraban la revolución como el más terrible de los males. En ese caso, era preferible aceptar los regímenes existentes. Esto nos explica por qué ninguno de los teóricos políticos del siglo IV se planteó una ac-

ción concreta para garantizar el triunfo de sus ideas. Tanto más cuanto que en la Atenas del siglo IV los moderados eran sobre todo pacifistas, deseosos de mantener una paz relativa en el mar Egeo a fin de disminuir el peso de los impuestos que recaían sobre los contribuyentes.

En lo que se refiere a los extremistas, representados a finales del siglo V por Critias y su grupo de jóvenes aristócratas más o menos ligados a las corrientes sofistas, habían perdido prestigio por su doble fracaso, sus compromisos con Esparta y las violencias a que se habían entregado durante el breve período de la tiranía de los Treinta. Evidentemente, cabe preguntarse si Platón, al poner en escena a Calicles y Trasímaco, hacía alusión a algún contemporáneo que defendiera las mismas ideas. En cualquier caso, estaban aislados, sin ninguna influencia real en el plano político, y los grandes teóricos del siglo IV sólo mostraban desconfianza y hostilidad ante estos hombres que defendían el crimen, la injusticia y el desprecio a las leyes.

Pero tampoco aprobaban el nuevo significado que había asumido la oligarquía en el siglo IV, que cada vez se confundía más con lo que Jenofonte en *Las Memorias* llama la plutocracia, es decir, el gobierno de los ricos, *plutoi*. Ésta era la consecuencia de una evolución general en el mundo griego que había situado la riqueza de bienes muebles a la misma altura que las formas más antiguas basadas en la posesión de la tierra. En numerosas ciudades la oligarquía significaba el gobierno de los ricos, y el acceso a las magistraturas y funciones públicas dependía de la posesión de una determinada fortuna. Pero los teóricos no querían esta oligarquía basada en la riqueza. Aunque también en este caso habría que matizar: Isócrates o

Jenofonte no se mostraban hostiles hacia los ricos, sobre todo el primero, aunque despreciaban a los *banausoi* enriquecidos y a los comerciantes especuladores. Pero en Platón la condena es total:

«¿No existe, en efecto —escribía en *La República*—, entre la riqueza y la virtud una diferencia tal que, colocadas ambas sobre los platillos de una balanza, siempre se mueven en dirección contraria?» (550*e*).

Una oligarquía basada en el dinero es para él la peor de todas las *politeiai*.

Aristóteles, más realista, comprueba la existencia de este tipo de oligarquías y busca la forma de hacerlas más aceptables para la masa de los pobres, a través de una serie de medidas destinadas a paliar los inconvenientes de la omnipotencia de los ricos: disminución de la cuota a fin de ampliar el cuerpo deliberativo, participación limitada de los pobres en ciertos honores, como se practicaba en Marsella o en Heraclea del Ponto, y, por supuesto, respeto de las leyes, que constituye, como en el caso de la democracia, la mejor garantía contra cualquier tipo de excesos.

Por esto es importante matizar la afirmación tradicional del carácter oligárquico del pensamiento político griego del siglo IV. Dentro de la tradición de una oligarquía moderada, condena, en general, los excesos de los extremistas. En la medida en que la oligarquía contemporánea tiende cada vez más a confundirse con el gobierno de los ricos, es igualmente rechazada. Pero, pese a todo, se trata de un pensamiento oligárquico, ya que, a grandes rasgos, no puede admitir una Ciudad perfecta si no está dirigida por hombres que hayan recibido una cierta educación, lo cual supone tiempo libre, bienestar material o bien una

organización de la sociedad tal, que la clase de los dirigentes esté totalmente libre de las preocupaciones de su subsistencia. El lugar que los pensadores griegos del siglo IV conceden a la educación, a la *Paideia*, así como la naturaleza misma de esta educación, les llevan a reservar poco a poco el derecho de dirigir la Ciudad a quienes hayan recibido sus frutos. Esta exigencia alcanza su punto máximo con Platón. Toda su obra tiende a demostrar que el poder político debe reservarse al sabio, al filósofo, es decir, al hombre instruido en lo Justo, lo Bello y lo Bueno, el único capaz de alcanzar el conocimiento verdadero. Sólo a él se debe confiar el gobierno de la Ciudad que compartirá con un pequeño número de elegidos. Es fácil comprender que tales exigencias lleven a la monarquía.

3. *Las tendencias monárquicas en el siglo IV.*

Platón no fue el único que llegó a estas conclusiones. En efecto, a través de las doctrinas políticas del siglo IV se perfilan tendencias monárquicas que anuncian y preparan la época helenística y constituyen el aspecto más original de estas doctrinas. Pero antes de exponerlas es necesario definir lo que un griego entendía por monarquía. Empezaremos con una definición de Aristóteles:

«Las diferentes formas de monarquía, escribe él, son cuatro: una la de los tiempos heroicos (ésta se ejercía con el asentimiento de los súbditos y en algunos casos por un tiempo limitado; el rey era general y juez y tenía autoridad en los asuntos religiosos); la segunda es la de los bárbaros (éste es un gobierno despótico y legal fundado en la estirpe); la tercera, la llamada *aisymneteia* (que es una tiranía electiva) la cuarta, la de Laconia (ésta es,

para decirlo en cuatro palabras, un generalato vitalicio fundado en la estirpe). Hay una quinta forma de monarquía, en la que un individuo tiene autoridad sobre todas las cosas...» (1).

Si dejamos a un lado la *aisymneteia*, fenómeno transitorio que apareció en la época arcaica en algunas ciudades coincidiendo con la redacción de las leyes, los griegos conocían cuatro tipos de monarquías: la monarquía heroica, la que existía en Esparta, la monarquía persa y la tiranía.

Es evidente que las dos primeras formas de monarquía ofrecían muy pocos atractivos para los adversarios de la democracia, partidarios de un régimen fuerte, de un gobierno más eficaz que pusiera fin a la anarquía y restableciera el orden y la seguridad: en lo que respecta a la monarquía oriental, a la *intelligentsia* ateniense, le parecía inaceptable porque reducía a los súbditos a la condición de esclavos, lo que era incompatible con la libertad del hombre griego.

Pero los griegos no podían tampoco preconizar una vuelta a la tiranía que habían conocido sus antepasados. En efecto, si bien es cierto que estas tiranías de antaño habían presentado aspectos positivos que algunos autores estaban dispuestos a reconocer, como lo demuestran las apreciaciones de Aristóteles sobre Pisítrato o sobre Periandro de Corinto, habían ido acompañadas de violencias que las tiranías contemporáneas, especialmente la de Denis en Siracusa, habían sacado de nuevo a la luz, sin los aspectos positivos que presentaban las tiranías antiguas. Según esto, la tiranía sólo presentaba un balance negativo. Se presentaba como un poder absoluto y arbitrario que sólo

(1) ARISTÓTELES, *La Política*, III, 1285 *b*, pág. 99.

se preocupaba de los intereses del propio tirano despreciando los de todos los demás. Alcanzado el poder, el tirano sólo piensa en robar a los ricos, ya que necesita dinero para satisfacer sus placeres y para pagar los servicios de sus mercenarios, sobre cuya fuerza descansa su autoridad. Con tal de hacerse dueño de la Ciudad, no vacila en prometer la supresión de las deudas y la distribución de las tierras, es decir, los dos principales puntos del programa revolucionario en el mundo griego del siglo IV. Y, sin embargo, los mismos pobres, que son los que con sus votos han contribuido a la ascensión del tirano, no tardan en arrepentirse. La tiranía engendra la miseria:

«... para que el pueblo tenga necesidad de un caudillo y también para que los ciudadanos, empobrecidos por los impuestos, tengan que preocuparse de sus necesidades cotidianas y conspiren menos contra él» (1).

Por último, la tiranía engendra también la ruina moral de los ciudadanos: la delación se convierte en práctica habitual. Las reuniones de amigos, las comidas en común, todo lo que hace atractiva la vida de un hombre libre, debe suprimirse, ya que el tirano vive en el continuo temor de conspiraciones. El miedo reina en la ciudad, ya que cada individuo es para sus semejantes un posible enemigo. La tiranía termina de este modo envileciendo a los ciudadanos, haciendo nacer entre ellos la desconfianza, arrebatándoles toda posibilidad de acción. Esto puede equipararse con el envilecimiento del bárbaro ante el rey todopoderoso. Por consiguiente, al igual que la monarquía persa, la tiranía no es digna del hombre griego. ¿Quiere esto decir

(1) PLATÓN, *La República*, 566-567 *a*. Versión bilingüe por J. M. Pabón Madrid, 1949.

que debe rechazarse el principio del gobierno de un hombre solo? No lo parece. Lo que se reprocha al tirano no es el hecho de ser él el único que decide, sino el que lo haga sin una superioridad moral o intelectual que pueda justificar su situación preeminente, actuando de este modo no en beneficio de todos, sino para satisfacer sus propios intereses. Por el contrario, el príncipe monárquico, lejos de ser nocivo, puede constituir una fuente de beneficios para la Ciudad. Pero es preciso entonces que el hombre que tiene en sus manos la totalidad del poder sea digno de ejercerlo: los teóricos políticos del siglo IV oponen al tirano lo que ellos llaman el Rey, y lo presentan como su negativo, un negativo adornado de todas las cualidades que le faltan al primero.

El Rey se opone al tirano por su mismo origen:

«Ya los orígenes de una y otra monarquía son opuestos: la realeza surge para la defensa de las clases superiores contra el pueblo, y el rey se nombra entre aquéllos por su superioridad en virtud o en las actividades que de la virtud derivan o cualquier superioridad de la misma índole; el tirano sale del pueblo y de la muchedumbre contra los selectos, a fin de que el pueblo no sufra ninguna injusticia por parte de aquéllos» (1).

Lejos de perturbar el orden, quiere y debe proteger a «los ricos propietarios contra las injusticias y al pueblo contra los ultrajes». Al ser su autoridad libremente aceptada por todos, nadie piensa en derrocarle a no ser por motivos inconfesables o injustificados. Y, sobre todo, garantiza el mantenimiento del orden, ya que su poder es eficaz.

Esta eficacia le parece a Isócrates la mejor justificación

(1) ARISTÓTELES, *La Política*, VIII, 1310 *b*, pág. 231.

del poder monárquico: en su *Nicocles* insiste sobre las cualidades que le parecen esenciales, éstas son la permanencia y la unidad, la primera garantiza la continuidad de la política de la Ciudad y la segunda evita la repartición de responsabilidades que conduciría a la irresponsabilidad. La misma idea se halla expuesta en *Arquídamo*, cuando compara los ejércitos sometidos a las órdenes de numerosos jefes irresponsables con el ejército ideal sometido a un solo jefe dotado de una autoridad sin límites. Ciertamente, el orador ateniense pensaba entonces en las fuerzas de su ciudad enfrentadas con las de Filipo de Macedonia.

Esta preocupación por la eficacia en la acción, si bien es cierto que se halla en todos los teóricos, sin embargo no es predominante. Los pensadores griegos del siglo IV se preocupan más por las implicaciones morales de la política que por la política propiamente dicha. Platón, Jenofonte, Isócrates, Aristóteles, afirman con más o menos fuerza la necesidad, para reformar la Ciudad, de hacer mejores a los ciudadanos y, para lograrlo, poner el poder en manos de un hombre predestinado, un hombre superior, el único capaz, a través de su ejemplo, de realizar las transformaciones que exigen la anarquía contemporánea y los desórdenes políticos y sociales. La expresión más perfecta de esta concepción de la monarquía real se halla en el filósofo-rey de *La República* de Platón. Constatando éste que ninguna de las *politeiai* actuales resulta convincente para el verdadero sabio, piensa que no hallará una verdadera solución para los problemas de la Ciudad hasta que:

«... ese pequeño número de filósofos a quienes se considera no nefastos sino inútiles, se vean obligados por las circunstancias a ocuparse, de buena o de mala gana, de

la Ciudad, y la Ciudad se vea obligada a obedecerlos, o hasta que las casas reales, o los reyes actuales o sus hijos, se llenen, por inspiración divina, de un auténtico amor por la verdadera filosofía» (1).

Sólo entonces, cuando el filósofo haya tomado el poder, podrá transformar a las masas y garantizar su felicidad. Sin embargo, Platón, en su diálogo, no se muestra todavía firmemente partidario del gobierno de un solo hombre. Pero en los diálogos posteriores, en *El Político* y en *Las Leyes*, Platón se define más claramente como monárquico desde el momento en que, en la práctica, trata de hallar para Sicilia un rey-filósofo. Ya sabemos hasta qué punto estas experiencias sicilianas iban a ser decepcionantes para él. Pese a todo, en *Las Leyes* llega a la conclusión de que si existe un día un hombre de carácter verdaderamente real habrá que confiarle la dirección de la Ciudad, ya que cuando el hombre que detenta el poder es a la vez sabio y prudente, entonces se realiza la *politeia* ideal y la Ciudad alcanza verdaderamente la felicidad. Aristóteles llega a la misma conclusión, aunque con un poco más de reticencias.

¿En qué reside esta superioridad que justifica el gobierno real? Con Platón la respuesta es sencilla: el rey, ya lo hemos visto, debe ser un filósofo, es decir, haber alcanzado la más elevada virtud moral y el conocimiento superior del Sabio. Sólo él posee la verdadera ciencia, distingue lo Justo de lo Injusto, el Bien del Mal. Jenofonte o Isócrates no tienen tan elevadas exigencias morales. Sin embargo, también formulan la necesidad de que el rey posea un conocimiento superior, fruto la mayo-

(1) PLATÓN, *El Político*, cit., 499, *b-c*.

ría de las veces de la experiencia. Así, Jenofonte señala en *La Ciropedia* que «los hombres obedecen de mejor grado al que creen que conoce mejor que ellos mismos sus propios intereses», mientras que Isócrates invita al joven rey de Chipre, en una carta, a que se inspire en la filosofía y en la experiencia cotidiana, y termina:

«Piensa que la conducta más digna de un rey estriba en no ser esclavo de ningún placer y dominar más sus deseos que a sus compatriotas» (1).

Pero una vez establecida la superioridad del rey sobre sus súbditos, es necesario fijar sus límites, preguntarse en qué medida se acomoda al respeto debido a las leyes de la Ciudad. Como ya hemos visto, los teóricos políticos del siglo IV están todos de acuerdo en hacer del respeto a las leyes el criterio que distingue las buenas Constituciones de las malas. En esto se diferencia el Rey del tirano. Jenofonte dice de Agesilao, rey de Esparta:

«Entre los mayores servicios que ha hecho a su país, yo destaco el que habiendo sido el más poderoso en la ciudad, haya sido también el más sometido a las leyes» (2).

Pero las cosas no son tan sencillas: el poder absoluto del rey se justifica por el hecho de que es superior a sus súbditos, de que ha adquirido por la experiencia o por una gracia divina un saber superior al común de los mortales. Pero este hombre que está por encima de los demás hombres, ¿no puede también situarse por encima de las leyes humanas, y por encima de las leyes de la Ciudad? Platón responde afirmativamente. En la medida en que las leyes han sido creadas por la masa ignorante, son resultado de

(1) *A Nicocles*, 29.
(2) *Agesilao*, VII.

la experiencia más que del saber, y es evidente que el filósofo no se sometería incondicionalmente a ellas. Es cierto que es totalmente inadmisible rebelarse contra las leyes: por este motivo Sócrates ha obrado rectamente aceptando su suerte. Pero el Rey-filósofo, que necesita de una total libertad para construir el Estado ideal y no puede obrar mal, tiene que prescindir de todo el pasado.

Platón en uno de sus últimos diálogos, *El Político*, formula los más extraordinarios argumentos a favor de la libertad del Rey ante una ley inadecuada a las transformaciones de una realidad siempre variable:

«Entre las *politeiai* sólo será verdadera *politeia* la que presente jefes dotados de una ciencia auténtica y no de un simulacro de ciencia; y el que sus jefes respeten las leyes o las olviden, que sean aceptados o simplemente soportados, ricos o pobres, nada de esto debe importar... y si necesitan matar o exilar a unos u otros para purgar o limpiar la Ciudad, exportar colonias como se enjambran abejas para hacerla más pequeña, o bien importar ciudadanos del extranjero y crear nuevos ciudadanos para hacerla más grande, siempre que se ayuden de la ciencia y de la justicia para conservarla, y de mala convertirla en la mejor posible, es entonces cuando una *politeia* así definida se convierte en la única *politeia* recta» (1).

De esta forma Platón acepta el recurso a la violencia: el jefe o los jefes de la Ciudad podrán exilar o matar a quien juzguen conveniente y no necesitarán el consentimiento de todos para imponerse. Su origen importa muy poco y la riqueza no constituye en absoluto un privilegio. Pero es preciso que el político o los políticos estén en posesión de

(1) *El Político*, 293 *d-e*.

la verdadera ciencia. Así, Platón denuncia tanto los regímenes en que el ejercicio del poder se basa en la posesión de una determinada fortuna como la democracia ateniense, en la que los dirigentes ignorantes pretenden ser capaces de juzgarlo todo. Resulta interesante ver cómo Platón incluye entre los actos que un político puede realizar con toda libertad la fundación de una colonia o la creación de *neopolitai*. Cabe suponer que en el primer caso Platón pensaba, quizás, en las hazañas de los tiranos de Sicilia, pero también en esa colonización de nuevo tipo con la que soñaban, como ya hemos tenido ocasión de ver, ciertos pensadores del siglo IV, que veían en ella una forma de librarse de los elementos más turbulentos. En lo que respecta a la creación de *neopolitai*, no era considerada como algo positivo por todos aquellos que corrían el peligro de tener que compartir con otros los privilegios relativos a la condición de ciudadanos. Es cierto que Aristóteles hacía de esto uno de los criterios de la evolución democrática, basándose fundamentalmente en el ejemplo de Clístenes. Y sabemos muy bien que los tiranos se apresuraban en conceder a sus partidarios la categoría de ciudadanos. Pero la democracia ateniense del siglo IV apreciaba el derecho de ciudadanía y lo distribuía lentamente; nada más triunfar la restauración democrática del 404-403, se puso de nuevo en vigor la ley de Pericles del 451. Por consiguiente, el reconocimiento por parte de Platón de la libertad del político era una medida ilegal a los ojos de sus compatriotas.

Sin embargo, en todo caso, es necesario tener en cuenta que la misión de éste sería precisamente hacer mejores de lo que eran antes tanto a los nuevos como a los antiguos ciudadanos.

Así, en *El Político*, Platón da una definición de la monarquía absoluta en la que toda soberanía reside de ahora en adelante en la persona del Rey, del jefe superior, al que todos deben someterse. Pero este mismo diálogo, que encierra una condena de la Ley con la que los sofistas se mostrarían de acuerdo, esboza ya una vuelta hacia ese respeto debido a las leyes que Platón defendía en sus primeras obras y que justifica el título mismo de su último Diálogo. En efecto, el respeto a las leyes es necesario, pero como segunda opción. No hay más que una verdadera *politeia*, aquélla en la que el poder absoluto pertenece al político, al que sabe y no tiene necesidad de inspirarse en leyes promulgadas por sus antepasados o por él mismo cuando han dejado de responder a la realidad del momento. Las otras *politeiai* no son más que imitaciones de esta verdadera *politeia*. Sin embargo, para subsistir necesitan imponer el respeto a las leyes y castigar a quien no las cumpla, y la distinción entre buenas y malas *politeiai* se basa en este criterio. Pero esto no tiene ningún valor en lo que al político se refiere. Platón concluye así:

«Pero no surge un rey en las ciudades igual que nace en las colmenas, singular desde el primer momento por su superioridad de cuerpo y alma, es necesario entonces reunirse para escribir códigos, tratando de seguir los pasos de la única verdadera *politeia*» (1).

Los otros escritores políticos del siglo IV ofrecen sobre el problema de la monarquía opiniones menos matizadas y complejas. Isócrates, que glorifica a Teseo, el rey legendario de Atenas, e insiste sobre su respeto a las leyes, afirma en otro discurso que «la voluntad de los reyes es la más

(1) PLATÓN, *op. cit.* 301 *a*.

imperiosa de las leyes», no vacilando en contradecirse si así era necesario. En cuanto a Aristóteles, termina así su análisis de la monarquía:

«Si hay algún individuo o más de uno, pero no tantos que por sí solos puedan constituir la ciudad entera, tan excelentes por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás puedan compararse con las suyas, si son varios, y si es uno solo con la suya, ya no se les deberá considerar como una parte de la ciudad, pues se los tratará injustamente si se los juzga dignos de iguales derechos que los demás, siendo ellos tan desiguales en virtud y capacidad política; es natural, en efecto, que un hombre tal fuera como un dios entre los hombres. De donde resulta también evidente que la legislación sólo se refiere necesariamente a hombres iguales tanto en linaje como en capacidad. En cuanto a los que se elevan a un nivel superior al de los otros hombres, las leyes no se aplican a ellos, porque ellos mismos son su propia ley» (1).

Este texto merece varias observaciones: Aristóteles insiste en el carácter excepcional de esta superioridad. No cree en absoluto (¡él, el maestro de Alejandro!) en la existencia de tales hombres extraordinariamente dotados. Pero admite tal posibilidad y saca de ello todas las consecuencias lógicas. Y concluye su razonamiento diciendo que hay que considerar a un ser de esta especie «como un dios entre los hombres».

Pero entonces se plantea un último problema: una vez admitida la superioridad de un individuo, una vez aceptada libremente la obediencia a sus decretos y a su voluntad,

(1) ARISTÓTELES, *La Política*, III, 1284 *a*, pág. 94.

¿puede admitirse que esta superioridad sea transmitible? Resulta evidente que, en el siglo IV, no es el nacimiento lo que puede justificar el acceso a la monarquía. Ya sea la superioridad moral, intelectual, ya abrace todos los campos de la actividad humana, es, en primer lugar, *personal*. Efectivamente, Platón admite que la ciencia real no es hereditaria: *La República* no establece compartimientos estancos entre las tres clases de ciudadanos. Pero en otros autores aparece la justificación del poder hereditario por medio del hombre providencial: desde luego, si la autoridad es el fruto de un saber pacientemente adquirido, es también el resultado de una elección de los dioses que inspiran a ciertos hombres que, a través de la palabra o de la acción, han de dirigir a los demás. Entonces, si la divinidad puede elegir a un individuo, puede también elegir a una familia. Es la conclusión a que llega Aristóteles: «Por tanto, cuando se dé el caso de que toda una familia o cualquier individuo entre los demás, descuella tanto por su virtud que la suya esté por encima de la del resto, entonces será justo que esa familia sea regia y ejerza soberanía sobre todos, y que ese individuo sea rey» (1). Así, los grandes teóricos políticos del siglo IV, a través de sus contradicciones, sus reticencias, y también las precauciones a que se veían obligados al vivir y escribir en la ciudad «que más detesta el poder autoritario», terminan confesándose partidarios del poder de uno. Cabe preguntarse en qué medida estas teorías superan el marco de un círculo limitado de «intelectuales» enemigos de la democracia. No es fácil responder a esta pregunta, ya que es

(1) ARISTÓTELES, *La Política*, III, 1288 *a*, pg. 106-7.

casi imposible conocer la opinión de otros griegos, incluso limitándonos a Atenas, de esa minoría activa que acostumbraba a seguir regularmente las sesiones de la Asamblea y del Tribunal y que constituía el principal apoyo de los oradores populares. Puede ser que se manifestara entre ellos una cierta nostalgia por un hombre providencial, ligada a su desapego ante la democracia, ante el funcionamiento regular y, más marcadamente aún, ante toda actividad política concreta. La admiración por ciertos hombres políticos parece un fenómeno evidente en el siglo IV. Ya a finales del siglo anterior, Alcibíades había despertado entre sus compatriotas un entusiasmo que se basaba más en su persona que en sus méritos. En el siglo IV son los estrategas los que tienden a situarse por encima de las leyes de la Ciudad, apoyándose en el ascendiente que tienen sobre sus soldados. Para todos los desheredados, los pobres obligados a venderse como mercenarios, el caudillo que obtiene la victoria, consiguiendo al mismo tiempo los medios para garantizar la subsistencia de sus hombres, es a la vez la Ley y la Patria, por encima de las leyes de la Ciudad o cualquier otro tipo de ley.

Pero esta mística del caudillo, aunque existe evidentemente en el mundo concreto de los mercenarios, ¿se da también entre los ciudadanos pobres de Atenas, los que asisten a las sesiones de la *Ecclesia*, discuten en el *Ágora* o descargan el trigo en los muelles del Pireo? La respuesta ha de basarse en datos muy someros. Aristófanes insiste en el hecho de que la opinión pública de Atenas desconfía de todos los aspirantes a la tiranía, y los numerosos decretos por los que el *demos* ha concretado las medidas que habrían de tomarse contra tal peligro constituyen un tes-

timonio de esta desconfianza. Platón afirma que el *demos* teme por encima de todo a los hombres superiores e Isócrates, dirigiéndose al rey de Macedonia, Filipo II, observa:

«...Los griegos no están acostumbrados a soportar la monarquía, mientras que otros pueblos no pueden regular su vida sin esta forma de dominación» (1).

En efecto, los atenienses por lo menos permanecían apegados a la democracia y contrarios a todo lo que pudiera recordar la tiranía de Pisístrato. En lo que respecta a los demás griegos, hemos de confesar que ignoramos lo que pensaban. Pero el cuidado con que defendieron sus instituciones tradicionales tanto bajo la dominación macedónica como bajo la de Roma, testimonia que no eran sensibles al desarrollo de las doctrinas monárquicas. Éstas, en cualquier caso, traducían las preocupaciones de un pequeño grupo de intelectuales, inquietos ante el desequilibrio social y político y dispuestos a poner su confianza en un monarca que pusiera fin a la miseria general.

Pero este tipo de hombres eran raros en el mundo de las ciudades griegas del siglo IV. Los caudillos de los mercenarios que en algún momento se hicieron dueños del poder eran considerados más como tiranos que como reyes bienhechores y sabemos muy bien la decepción que Platón experimentó en Siracusa cuando trató de convertir a sus ideas a Denis y a su joven hijo. Es cierto que algunos de estos tiranos trataron de comportarse como filósofos, como es el caso de Arquitas de Tarento o Hermodoro de Atarbea, amigo de Aristóteles. Pero se trataba de experiencias limitadas al margen del mundo griego propiamente

(1) ISÓCRATES, *A Filipo*.

dicho. Los griegos, en su gran mayoría, eran contrarios a la monarquía, y sobre todo eran incapaces de concebir la monarquía fuera del marco de la Ciudad: el rey ideal cuyo retrato dibujan los teóricos políticos sólo puede ejercer su autoridad dentro de este rígido marco. Ninguno se plantea la idea de una monarquía nacional.

4. *Los límites del panhelenismo en el siglo IV.*

La crisis política que afectaba al mundo griego en el siglo IV hubiera podido desembocar en la absorción de la ciudad en el seno de un marco más amplio, de un Estado griego capaz de resistir a las presiones del mundo exterior y, concretamente, a partir del año 359, de Filipo de Macedonia. No ocurrió nada de esto y fue una Grecia dividida la que sucumbió en el 338 en Queronea. Algunos autores modernos han lamentado que el excesivo individualismo inherente al espíritu de la Ciudad haya precipitado el fin de la civilización clásica griega. Y este mismo razonamiento les ha llevado a ensalzar las corrientes panhelénicas que empezaban a dibujarse en el pensamiento político griego del siglo IV. Por esto resultará interesante considerar este problema si se quiere comprender tanto la originalidad como las limitaciones de las doctrinas políticas griegas. No puede negarse el hecho de que los griegos poseían el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad por encima de las fronteras de sus ciudades respectivas. Herodoto daba ya, en el siglo V, una definición de esta comunidad en la que intervenían no sólo los fundamentos étnicos, sino también las nociones de lengua, religión y civilización, por las que los griegos se distinguían de todos los demás hombres. En el siglo IV, la unidad lingüística y

la unidad religiosa se habían fortalecido. La dominación ejercida por Atenas en todos los campos de la civilización en el siglo v había contribuido en gran medida, a acelerar el proceso de unificación. La *koiné*, la lengua común en la que se expresaban todas las personas cultas, estaba ya formada. Atenas había impuesto sus métodos comerciales, su sistema de pesos y medidas, así como su *politeia* o las concepciones estéticas de sus artistas. El imperialismo ateniense había sentado de este modo las bases de una futura comunidad helénica realizada bajo la égida de Atenas. Destruido el imperio, esta comunidad siguió existiendo. Los aliados levantados contra la dominación ateniense, que rechazaban la democracia que se les imponía, renunciando quizás a renovar los tratados comerciales con Atenas, no dejaban por ello de proclamar su pertenencia a una civilización cuyo esplendor les iluminaba.

En el plano religioso, los grandes santuarios con motivo de las fiestas panhelénicas seguían acogiendo a los delegados que llegaban de todos los rincones del mundo griego. Y éste se abría cada vez más a las religiones orientales al mismo tiempo que seguía manteniendo su originalidad religiosa.

Cabe preguntarse en qué medida el sentimiento de esta comunidad se había extendido por todas partes. No debemos olvidar que en lo que respecta a este problema como a tantos otros, nuestra documentación se refiere casi exclusivamente a Atenas, lo que contribuye en gran medida a falsear las perspectivas. Respecto a esta ciudad, por lo menos, poseemos elementos de juicio. El teatro, forma de expresión eminentemente popular, abunda en profesiones de fe panhelénicas que van generalmente acompañadas de la afirmación de la superioridad de los griegos sobre los

bárbaros. Los oradores políticos recurren frecuentemente al argumento de la defensa helénica y la fuerza propagandística contenida en la evocación de las hazañas de las guerras médicas indica igualmente que los atenienses eran, en su mayoría, conscientes de que formaban parte de una comunidad más extensa, la de los helenos.

Por otra parte, las frases que los historiadores atenienses atribuyen a ciertos hombres políticos de otras ciudades griegas testimonian que este sentimiento existía también en Siracusa, en Tebas, en Corinto o en Esparta. ¿Este sentimiento llevó a teorías panhelénicas? A decir verdad, este tipo de teorías raramente se expresaban de una forma concreta, tanto más cuanto que a comienzos del siglo IV la guerra del Peloponeso y sus secuelas habían despertado el antagonismo entre las ciudades. Las devastaciones y las represiones unidas a la dura dominación ejercida por Esparta al suceder a Atenas no crearon condiciones favorables para el nacimiento o renacimiento de un sentimiento panhelénico. Más aún, en el transcurso de la guerra se habían firmado alianzas con el gran Rey y sus sátrapas, gentes que por su raza y cultura se distinguían de los griegos.

Sin embargo, es a comienzos del siglo IV, en los años inmediatamente posteriores al final de la guerra, cuando empieza a extenderse la moda de los discursos «olímpicos», primera expresión de lo que podríamos llamar doctrinas panhelénicas. Conocemos tres de estos discursos olímpicos, dos que llegaron a ser realmente pronunciados, uno por el siciliano Gorgias y el otro por el meteco ateniense Lisias; el tercero era un simple ejercicio de retórica, un modelo ofrecido por Isócrates a sus discípulos.

Del discurso olímpico de Gorgias sólo nos han llegado

fragmentos. El célebre orador de Leontinos, evocando el recuerdo de las guerras médicas, predicaba la concordia entre los griegos y la lucha contra los bárbaros, es decir, contra los persas. Se trataba de un discurso trivial, en el que se utilizaban los mismos argumentos de los que ya habían abusado los escritores y hombres políticos atenienses del período anterior. Conocemos mejor el discurso de Lisias, cuyo comienzo nos ha sido transmitido por Denis de Halicarnaso. Lisias, de origen siracusano, invita a los griegos a unirse para derrocar al tirano que reinaba sobre su patria perdida, para lo cual debían olvidar sus querellas. Pero esta unidad, dictada por las circunstancias, no parecía de ningún modo ir a desembocar en una unidad orgánica, y si se aspiraba a la unión de todos los griegos, esta unión se planteaba fundamentalmente en el plano militar, en pro de las necesidades de la causa.

En el *Panegírico* de Isócrates, obra compuesta con cuidado, el problema resulta más complejo y el juicio debe ser más matizado. Es cierto, tal como se ha dicho y repetido, que el *Panegírico* es una obra de circunstancias, que prepara el resurgimiento del imperio ateniense bajo la forma de una segunda confederación marítima cuyo iniciador, Timoteo, era un amigo y alumno del orador. Pero, de todas formas, la obra ofrece un indudable carácter teórico, una afirmación de la necesaria unión de los griegos y de la comunidad de cultura que constituye su fundamento. Y precisamente porque Atenas sigue dirigiendo sin lugar a dudas esta cultura, ella es la que debe ocuparse también de llevar a cabo la unión de los griegos y perfeccionarla *bajo su hegemonía*:

«Nuestra Ciudad ha superado hasta tal punto a los demás hombres en el pensamiento y la palabra que sus alumnos

se han convertido en maestros de los demás, de tal modo que el nombre de griego se utiliza no como sinónimo de raza, sino de cultura, y que llamamos griegos más a las personas que participan de nuestra cultura que a los que tienen el mismo origen que nosotros» (1).

Isócrates, a comienzos de su carrera política, expresa, por consiguiente, ideas muy semejantes a las que Tucídides ponía en boca de Pericles y su defensa de la unión de los griegos se transforma en una apología de Atenas. Sin embargo, tiene mucho cuidado de prevenir a sus compatriotas ante los errores cometidos en un pasado que les costó el Imperio, y les invita a no tratar ya a los aliados como vasallos, señalándoles, por último, la solución para los males que sufre Grecia: la conquista del Imperio persa y una nueva colonización del Asia. Pero el Imperio persa no estaba tan debilitado como Isócrates pretendía hacer creer y todavía en el año 374 el rey podía imponer su paz a los griegos. Además, la reconstituida Confederación ateniense tropezaba con obstáculos que, un siglo antes, habían precipitado la evolución de la liga de Delos en el sentido de un imperialismo cada vez más agresivo. Y Esparta no tenía ya fuerza desde su derrota en Leuctra en el 371.

En *La Plataica,* que data de este mismo año 371, Isócrates no reivindica ya la hegemonía ateniense sobre una Grecia unida, sino un reparto de influencias entre las diferentes ciudades griegas, y sobre todo la creación de una paz general, condición indispensable para la preparación de la guerra contra los bárbaros y para la realización de los proyectos de colonización, lo único que podía resolver una crisis cuya gravedad iba en aumento. Esta misma idea

(1) ISÓCRATES, *Panegírico.*

aparece expresada quince años más tarde en el discurso *Sobre la paz*: Atenas debe renunciar a sus ambiciones imperialistas, aceptar la reconciliación con los demás griegos. Hasta que Atenas y las restantes ciudades griegas no hayan aprendido a vivir juntas en un mundo pacificado no podrán pensar en la conquista de Asia.

Por lo tanto, el panhelenismo de Isócrates se afirma, no como un principio absoluto, sino más bien como la condición del restablecimiento en Grecia de la paz social y el equilibrio político. La unidad griega no es más que un medio; la conquista de Asia es lo que constituye el objetivo fundamental. Por esta misma razón Isócrates, al final de su vida, confiere a Filipo, que para muchos griegos seguía siendo un bárbaro la misión de lograr la unidad griega para llevar a feliz término esta conquista.

El acercamiento de Isócrates a Filipo y a la causa macedónica es la prueba más evidente de los límites de su panhelenismo. Es cierto que para justificar su acercamiento al caudillo de un país bárbaro Isócrates ponía mucho cuidado en subrayar su origen griego y los distintos grados de autoridad que ejercería sobre los griegos, los macedonios y los bárbaros. Recomendaba a Filipo que fuera «el bienhechor de los griegos, el rey de los macedonios y el dominador de los bárbaros». Pero, en definitiva, según el orador ateniense, la unidad griega no podría ya lograrse sin la intervención de Filipo, el único capaz de imponer a las ciudades griegas la paz que éstas no querían aceptar, y llevar a feliz término la conquista militar de Asia.

El panhelenismo de Isócrates resulta extraordinariamente limitado. No conduce en absoluto a un determinado tipo de fusión orgánica que hubiera dado origen a un nuevo tipo de estado, a un Estado nacional griego.

Estas limitaciones del panhelenismo de Isócrates se dan también en otros pensadores y hombres políticos del siglo IV. Pues por numerosas que sean las profesiones de fe a favor de la reconciliación de los griegos, van siempre acompañadas de la afirmación del odio al bárbaro y nunca consideran la posibilidad de una construcción política permanente. Así Platón, en *La República*, afirma que las guerras entre griegos son luchas fratricidas, mientras que la hostilidad entre griegos y bárbaros es una cosa natural e invita a sus conciudadanos a «... tratar a los bárbaros como los griegos se tratan ahora entre sí». Jenofonte, en su *Agesilao*, elogiando al rey de Esparta, expresa sentimientos análogos:

«Si es hermoso que un griego ame Grecia, ¿a qué otro general hemos visto negarse a tomar una ciudad cuando creía que iba a ser saqueada o considerar como un desastre una victoria obtenida en una guerra contra los griegos?» (1).

Frente a esto, la campaña de Agesilao en Asia señala el camino a seguir: luchar contra Persia, el enemigo crónico que en otro tiempo intentó someter a Grecia y que en la actualidad fomenta con sus intrigas las rivalidades entre los griegos (*ibid*, VII, 7).

Los hombres políticos defienden estas mismas tesis; sin embargo, Demóstenes, poco sospechoso de hostilidad sistemática frente al Rey, no considera la guerra contra los bárbaros como una necesidad vital y hace un llamamiento a sus conciudadanos para que apoyen el levantamiento de los ciudadanos de Rodas (*Sobre la libertad de los habitantes de Rodas*, 5). A partir del año 345, cuando Demóstenes

(1) *Agesilao*, VII.

predica la unión de los griegos, no es ya para luchar contra Persia, sino contra Filipo, al que considera mucho más peligroso, a quien se niega a considerar como un griego. Pero incluso en este caso, si se señala la comunidad de cultura y de civilización que une a los griegos y que debe unirlos ahora como antaño para defender sus libertades amenazadas, jamás se formula una comunidad política.

Así, aunque es un hecho cierto que en el siglo IV existía un sentimiento panhelénico, y que los griegos, y los atenienses sobre todo, tenían consciencia de pertenecer a una misma comunidad cultural y lingüística, es igualmente evidente que este sentimiento panhelénico tenía límites muy estrictos, no llegando jamás a la concepción de una Grecia políticamente unificada. No se plantea en ningún momento la necesidad de renunciar a lo que nosotros llamamos hoy soberanía nacional en beneficio de cualquier tipo de organismo confederal. Cuando los teóricos o los hombres políticos defienden la concordia entre los griegos, nunca tienen en cuenta la posibilidad de que esta concordia rompa los rígidos marcos de la Ciudad. Quizás hay una sola excepción, pero no es convincente: la hipótesis formulada por Aristóteles de que una Grecia unida por una sola *politeia* podría gobernar el mundo (*La Política*, IV, 6, 1, 1327 *b* 29). Evidentemente Aristóteles no desarrolló nunca esta idea y a lo largo de toda su obra se muestra partidario de la concepción de la *Polis* clásica.

* * *

De este análisis de las doctrinas políticas griegas del siglo IV se desprenden dos conclusiones fundamentales.

La primera es que frente a la crisis de la Ciudad, los teóricos del siglo IV concibieron un nuevo tipo de *politeia*, la monarquía, que se diferencia de todas las monarquías anteriores por las cualidades que se le exigen al Rey ideal. En este sentido han contribuido a la elaboración de la concepción del monarca griego que dominará en la filosofía política del período siguiente. Pero a diferencia de la monarquía helenística, más personal que política, esta monarquía ideal de los teóricos está íntimamente relacionada con la Ciudad de tipo clásico. Y si algunos, como Aristóteles, se han dado perfectamente cuenta de que había en ello una contradicción casi insuperable, en general han prescindido de ella.

La segunda conclusión es que, la actitud de los teóricos políticos griegos del siglo IV frente al problema político de la crisis de la Ciudad confirma lo que ya había revelado el análisis de su actitud frente a la crisis social. Ninguno de ellos piensa en *realizar* su ideal, en desempeñar realmente un papel eficaz, en intervenir personalmente y mezclarse en las discusiones del Consejo o de la Asamblea. Hombres de pensamiento, son educadores en primer lugar y nada tiene de extraño que la educación termine pareciéndoles el único remedio universal para los males de la ciudad.

Pero, en realidad, los destinos de Atenas y de Grecia se jugarán al margen de ellos. Su contribución a una nueva forma de gobierno no será efectiva hasta que la democracia ateniense no haya sido vencida militar y políticamente.

4 Las doctrinas políticas en la época helenística y su difusión en el mundo romano

La conquista del Oriente por Alejandro, la constitución, tras cuarenta años de luchas, de extensos reinos por sus antiguos compañeros convertidos en fundadores de las nuevas dinastías reales de Asia, de Egipto y de Macedonia, iban a alterar profundamente las condiciones de la vida política en el mundo griego, confiriendo de este modo a las doctrinas políticas un carácter nuevo, al mismo tiempo que la crisis social hacía surgir intentos reformadores o revolucionarios. Al mismo tiempo la victoria de Roma y su dominio del mundo mediterráneo iban a dar a estas doctrinas una difusión que hasta entonces no habían conocido.

I. Las nuevas condiciones de la vida política y social

En comparación con el mundo de las ciudades griegas, el mundo helenístico resulta un mundo extraordinariamente ampliado. Pero las repercusiones de esta nueva situación sobre las condiciones generales de la vida económica y de las relaciones sociales, por mucho que se intente apreciarlas, no se hicieron patentes en los años inmediatamente posteriores a la conquista de Oriente por los griegos. Hay que esperar hasta la segunda mitad del siglo II para que las consecuencias de este importante fenómeno resulten claramente evidentes. En cambio, las nuevas condiciones de la vida política resultaron inmediatamente perceptibles. Es cierto que las ciudades griegas siguieron existiendo y sus instituciones se mantuvieron, aunque privadas de una parte de su contenido inicial. Pero las decisiones políticas habían dejado de pertenecerles y habían pasado a manos de los reyes, dueños de los grandes Estados surgidos de la conquista de Alejandro. Entre éstos y las ciuda-

des griegas se establecieron relaciones tanto más complejas cuanto que los primeros pretendían ser también fundadores de nuevas ciudades. Y si las viejas ciudades de la Grecia continental lograron con más o menos fortuna conservar parte de su independencia frente a la monarquía nacional macedónica, su más próximo vecino, y aprovecharse con mayor o menor éxito de las rivalidades entre los Seleúcidas y los Lágidas, en Oriente, por el contrario, las ciudades se vieron poco a poco integradas en los grandes reinos. Es cierto que esto les proporcionaba en ocasiones importantes ventajas materiales, sobre todo en aquellas ciudades que los Reyes elegían como capital, pero era a costa del abandono de toda verdadera independencia.

Es fácil comprender, dada la situación, que los problemas que preocupaban a los hombres del siglo IV, los de la Ciudad, la *politeia* y las leyes, hayan pasado a segundo plano, mientras que resultaba fundamental la reflexión sobre *La Basileia*, la monarquía, y que se pensara en primer lugar en definir los fundamentos del poder real tanto como los derechos y los deberes del rey. Pero a causa de estas nuevas condiciones de la vida política, los que se entregaban a esta reflexión no eran sabios con vocación filosófica, sino más bien hombres de la corte, más o menos al servicio de aquel cuyo *poder* trataban de definir y justificar.

Los soberanos helenísticos que favorecían el desarrollo de este tipo de literatura política tendían a atraer a su corte a aquellos que estaban dispuestos a servirles. Sin embargo, no debemos esquematizar. A finales del siglo IV, Atenas sigue siendo el centro indiscutible del pensamiento griego. Precisamente en el año 306 a. de C., Epicuro funda allí el Jardín y Zenón, unos años más tarde, la escuela del

Pórtico, que tanta influencia tendría sobre la evolución de las doctrinas políticas en los siglos III y II. Pero al cabo de varios decenios Atenas pierde su predominio a favor de las nuevas capitales reales y, sobre todo, de Alejandría. Ante la ciudad empobrecida, decaída, carente de recursos económicos, los Ptolomeos ponen a su disposición fabulosas cantidades de dinero que les permiten desempeñar plenamente su papel de mecenas y poner al servicio de los estudiosos los medios de trabajo más perfeccionados, tal como la famosa Biblioteca de Alejandría y el Museo, esa especie de comunidad intelectual que permitía a los sabios y a los estudiosos dedicarse a la investigación sin tener que preocuparse por su sustento material.

¿Puede decirse, entonces, que la literatura política ha desaparecido totalmente? Sería esquematizar demasiado. Y aunque es necesario esperar a la segunda mitad del siglo II para asistir, con Polibio, al renacimiento de la discusión sobre la mejor *politeia* como tema esencial de la literatura griega, es igualmente cierto que este problema continuaba alimentando las disputas dentro de las escuelas filosóficas. Pero, por encima de todo, la ciudad continuaba siendo el marco ideal dentro del cual los reformadores inscribían sus proyectos más o menos utópicos de transformación de la sociedad. Estos proyectos, ya lo hemos visto con anterioridad, habían surgido en el siglo IV, ante el espectáculo del antagonismo cada vez más grave que enfrentaba a pobres y ricos. Pues bien, este antagonismo ha ido acrecentándose durante la época helenística. La extensión geográfica del mundo griego ha tenido como consecuencia el acceso a las riquezas de Oriente, así como un prodigioso desarrollo del comercio. Pero esta afluencia de nuevas riquezas, aunque en ocasiones ha servido para

remediar algunos de los males que sufría el mundo griego a finales del siglo IV, a la larga ha servido para producir nuevas injusticias. Es cierto, y la Comedia Nueva constituye un claro testimonio al respecto, que ha empezado a crearse en las ciudades una clase de nuevos ricos cuya fortuna se había formado rápidamente mediante el saqueo del mundo oriental. Pero se trataba de una minoría. La gran masa de los individuos de la ciudad y del campo se habían empobrecido aún más. Del mismo modo que habían surgido nuevos centros de vida intelectual, se desarrollaban también nuevos centros de producción. El Pireo no era ya la encrucijada comercial del mundo Egeo y los impuestos beneficiaban ahora a los comerciantes de Rodas o a los soberanos de Alejandría. En lo que se refiere a la colonización oriental, no había sido la panacea con la que soñaban los hombres del siglo IV. El movimiento se había detenido rápidamente, y lo que los nuevos dueños de Oriente necesitaban no eran campesinos, sino soldados y técnicos. Por consiguiente, la miseria que asolaba los campos griegos en el siglo IV había ido en aumento, confiriendo más actualidad que nunca a las viejas consignas de distribución de las tierras y abolición de las deudas. Para valorar el alcance de esta miseria no disponemos más que de unos pocos datos concretos. Pero el eco que hallarían en Grecia los intentos reformadores del rey espartano Cleomenes, así como la inquietud ante estos intentos de todos los que deseaban mantener el orden social, testimonian la gravedad de la crisis.

En Oriente los antagonismos sociales tenían distintas bases. Los greco-macedonios, dueños de la tierra, habían reducido a los indígenas a una condición de dependencia que desde el punto de vista jurídico no debía diferenciar-

se notablemente de la que tenían antes de la conquista de Alejandro, pero que de hecho se traducía en un empeoramiento de su situación económica y social, al menos en aquellas regiones en las que la técnica griega había hecho más efectiva la recaudación de impuestos y tasas de distintos tipos. La resistencia tomaría formas muy diversas, de acuerdo con las circunstancias particulares de cada uno de los grandes reinos: huelgas y huidas en Egipto, levantamientos en Asia, mientras que en todas partes, pero sobre todo en Asia por un lado, y en Sicilia por otro, el problema de los esclavos parecía plantearse en términos nuevos.

Análisis de la monarquía, y soluciones de la crisis más o menos utópicas, parecían los dos principales temas de reflexión del pensamiento político griego en la época helenística, antes de que la victoria de Roma contribuyera a conferir de nuevo un sentido actual al problema de la *politeia*.

II. El estudio de la monarquía

Si dejamos a un lado la obra de Polibio, los escritores políticos de la época helenística, los que viven en la corte de los soberanos macedonios, se interesan fundamentalmente por el problema monárquico. La monarquía se convierte en su principal tema de estudio y los tratados *peri basileias* son numerosos en el catálogo de las obras publicadas en la época.

Por supuesto que los teóricos de la monarquía se plantean los principales problemas ya evocados por los escritores políticos del siglo IV: el origen del poder real, su naturaleza y sus límites. Pero puesto que a diferencia de sus pre-

decesores, deben reflexionar a partir de una realidad concreta, tienen necesariamente que insistir en dos aspectos particularmente importantes de la teoría monárquica, por una parte la señal de la elección divina, que es la victoria militar, y por otra la naturaleza igualmente divina del soberano mismo. Si los hombres del siglo IV podían imaginarse a su modo al rey filósofo que deseaban poner a la cabeza de la ciudad, los de la época helenística tenían ante ellos hombres que habían alcanzado su autoridad a través de la victoria sobre sus enemigos, victoria conseguida la mayoría de las veces gracias a las armas de los mercenarios que les servían. Era el «derecho de la lanza» más que una determinada superioridad moral lo que constituía el fundamento de su poder. Por consiguiente, es preciso justificarlo para distinguir al soberano del tirano. De ahí el desarrollo de la idea, ya formulada en el siglo IV, de que la Fortuna divinizada, *Tique,* designaba por medio de la victoria a aquellos a quienes los dioses deseaban confiar el gobierno de los hombres. El vencedor no era aquel que disponía de una fuerza superior a la de su adversario, sino el elegido por la Fortuna. Y esta elección constituía el fundamento de su poder. De esto se deducía naturalmente el carácter divino de la persona real. Y también en este caso la teoría venía a confirmar una realidad que se había elaborado en los hechos. No es tarea nuestra estudiar aquí el complejo problema del culto real en las monarquías helenísticas. Pero sabemos que ya a partir del siglo III se empezaron a rendir honores divinos a ciertos Reyes, incluso en vida, como fue el caso de Antígono Monoftalmos y de su hijo Demetrio Poliorcetes. En Egipto se institucionalizó el culto real a partir del reinado de Ptolomeo II Filadelfo.

Desgraciadamente no conocemos casi ninguno de los argumentos esgrimidos por los pensadores políticos en sus tratados sobre la monarquía para justificar la realidad monárquica helenística. La mayor parte de estos tratados han desaparecido y la mayoría de las veces debemos contentarnos con fragmentos procedentes de escritos posteriores. Sabemos que entre las obras de Teofrasto, que sucedió a Aristóteles en la dirección del Liceo, figuraba un tratado *Sobre la monarquía*. Su conclusión era que el poder del Rey no debía basarse en la fuerza, sino ser legítimo, y la insignia de esta legitimidad era el bastón, el *skeptron*. No había en esto nada de original con respecto al pensamiento político del siglo IV, del que Teofrasto puede considerarse el último representante. Sin embargo, a partir del siglo III, y para responder a la situación real que acabamos de describir, fue necesario precisar con más detalle la naturaleza y el origen del poder real, al mismo tiempo que los deberes que este poder implicaba.

Si era necesario admitir que la victoria era la señal de una elección por parte de la divinidad, esto no era suficiente para legitimar el poder real. Era necesario, al mismo tiempo, que aquel que había sido elegido superara a todos los demás por su virtud y benevolencia. Uno de los textos en que mejor se expone esta elevada concepción de la monarquía es *La carta de Aristeo*, obra de un judío de Alejandría, que se considera una reproducción de la respuesta que los Setenta sabios judíos que acudieron a Alejandría bajo el reinado de Ptolomeo II para traducir el Pentateuco al griego, dieron a las diferentes cuestiones sobre el arte de gobernar. A la cuestión fundamental:

«¿Qué es mejor para el pueblo, que un simple ciudadano sea designado Rey o que el título corresponda a un Rey

por nacimiento?», el Sabio responde: «Lo que sea mejor de acuerdo con la Naturaleza», y precisa: «La competencia en lo que al gobierno se refiere depende del valor, del carácter, de la educación. Ptolomeo, vos sois un gran Rey, pero vuestra grandeza no reside en la fama y riqueza de vuestro Imperio. Se debe a que habéis superado a todos los hombres en virtud y benevolencia, al haberos concedido Dios estos bienes por un tiempo superior al de los demás hombres.» Y un poco más adelante precisa: «Los Reyes deben conformarse a las leyes de forma que, a través de sus actos, puedan mejorar la vida de los hombres.» Así se iba perfilando la imagen del Rey salvador *(Soter)*, bienhechor *(Evergetes)*, verdadera «ley viva», por emplear una expresión del filósofo Diotógenes.

Es evidente que la filosofía no podía mantenerse al margen de la nueva realidad que se iba creando a su alrededor. En la Academia, en el Liceo, proseguían los diálogos iniciados en el siglo IV acerca de la Naturaleza y la Ley, sin que ninguna personalidad verdaderamente notable pareciera capaz de adaptarlos a la nueva realidad del mundo helenístico. En cuanto a los nuevos filósofos, parecían mucho menos políticos.

La doctrina que Epicuro y sus discípulos profesaban en el Jardín mostraba una preocupación esencialmente práctica: procurar a una minoría de Sabios, aislados del resto del mundo, la vida feliz. Y esta finalidad se alcanzaría más difícilmente con profundos conocimientos que por un ejercicio continuo de la sabiduría, una disciplina que el alma se da a sí misma y que se desarrolla en la vida en comunidad. El sabio sólo cultiva la ciencia en la medida en que le libera de una multitud de creencias sin fundamento y de vanos terrores. No es de ninguna forma un

modo de comprender el mundo o de actuar sobre él. El sabio epicúreo, a diferencia del sabio de Platón, se muestra indiferente ante el destino de la Ciudad. Pero, acomodándose al mundo en que vive, desea un poder fuerte, que imponga leyes y salvaguarde la libertad de los individuos. La doctrina estoica, elaborada en el Pórtico por Zenón de Citio, procedente de la isla de Chipre para establecerse en Atenas e impartir allí sus enseñanzas, representaba una corriente de pensamiento mucho más importante y que debía tener grandes repercusiones en el plano de las doctrinas políticas. Los primeros fundadores del estoicismo eran bárbaros helenizados, y, por consiguiente, indiferentes a la política «local» de las ciudades griegas. Y aunque el mismo Zenón se mostró sordo ante las invitaciones de los soberanos helénicos, no ocurrió lo mismo con algunos de sus discípulos, que aceptaron el convertirse en consejeros de los reyes. Su indiferencia ante la *Polis* y sus problemas se debía, fundamentalmente, a su doctrina cosmopolita. Un fragmento de Plutarco nos dice que «la admirable *politeia* de Zenón, fundador del estoicismo, tiene por finalidad general que dejemos de vivir en ciudades y en pueblos separados, que difieren por sus distintas concepciones de la justicia, y que, por el contrario, consideremos a todos los hombres como miembros de una única Ciudad y de un único pueblo, que sólo poseen una vida y un orden (cosmos), como un rebaño que pasta en común y se cría en un mismo redil». De hecho, fue Crisipo más que Zenón quien desarrolló la doctrina cosmopolita del estoicismo y, si consideramos un fragmento de su obra, es evidente que el estoicismo no poseía todavía el carácter igualitario que más adelante sería su característica. En efecto, Crisipo decía:

«Del mismo modo que la *polis* puede entenderse en dos

sentidos, el lugar en que se vive y el conjunto del Estado y sus ciudadanos, del mismo modo el universo es, por así decir, una *polis* de Dios y de los hombres, los dioses que gobiernan, los hombres que obedecen. Es posible que los dioses y los hombres tengan relaciones recíprocas, ya que unos y otros participan de la Razón.»

Y dado que el gobierno de los Dioses se ejerce por mediación de los Reyes, nada tiene de extraño ver cómo el estoicismo se convierte en la doctrina de alguno de ellos, Antígono Gonatás, por ejemplo, quien llamó a su corte a Perseo, discípulo de Zenón, al que la tradición atribuye un tratado *Sobre la monarquía.*

Pero si el cosmopolitismo estoico se adaptaba al poder de los Reyes y trataba de integrar los antiguos temas de discusión sobre la Ley y la Naturaleza en una nueva reflexión destinada fundamentalmente a justificar este poder, sería excesivo afirmar como se ha hecho en ocasiones, que se mantuvo al margen de lo que era su consecuencia lógica, el igualitarismo, y que la filosofía estoica ignoraba las condiciones materiales en las que vivían la mayor parte de los hombres, y, a diferencia de los hombres del siglo IV, aceptaba el malestar social como necesario para el mantenimiento de un cierto orden. La época helenística, época particularmente agitada, vio surgir teorías igualitarias que parecían sacar su justificación filosófica de ciertas corrientes del estoicismo, y resulta extraordinario comprobar la presencia de filósofos estoicos entre los hombres que trataron de llevarlas a la práctica. Pero este tema ha suscitado grandes controversias, por lo que sería interesante estudiar el problema con cierto detenimiento.

III. Las utopías igualitarias

En la primavera del año 133 el rey de Pérgamo, Atalo III Filométor, moría repentinamente de una insolación. Poco después, emisarios de Pérgamo acudían a Roma, entonces en plena agitación campesina, para comunicar al Senado y al pueblo romano el testamento del último rey de la dinastía que nombraba al pueblo romano heredero de sus Estados.

Pero en Asia, un hijo natural de Eumenés II, Aristónico, se negaba a admitir la decisión de su hermanastro, reunía un ejército y se veía pronto rodeado «por un gran número de individuos sin recursos y de esclavos a los que prometió la libertad y a los que llamó *Heliopolitai*» (1).

Esta cita, que debemos al geógrafo Estrabón, ha suscitado numerosas discusiones que, más que en torno al carácter de la revuelta de Aristónico, giraban en torno al nombre que había dado a sus partidarios.

El mismo nombre aparece en un curioso relato transmitido por Diodoro (2), relativo al viaje de un cierto Iamboulos a un país aparentemente imaginario cuya característica fundamental era la completa igualdad que reinaba entre sus habitantes y la ausencia de esclavos.

Era tentador comparar el nombre de los partidarios de Aristónico con el de los habitantes de las islas descritas por Iamboulos, así como hacer del último miembro de la dinastía Atálida un adepto de un «igualitarismo utópico», que sería expresión de una corriente de pensamiento extendida en ciertos medios filosóficos o políticos durante la época helenística.

(1) *Estrabón*, XIV.
(2) *Diodoro de Sicilia*, II.

Ya hemos hecho alusión a las circunstancias que favorecieron la aparición de tales utopías igualitarias. Al agravarse el desequilibrio social en la vieja Grecia y también en Oriente, en donde las comunidades rurales indígenas se hallaban sometidas a una dominación más dura por ser más sistemática, al mismo tiempo que en las ciudades se iba desarrollando una esclavitud de tipo clásico, no podían dejar de suscitarse revueltas que la «benevolencia» real no bastaba a paliar. No se debe al azar el hecho de que la época helenística sea también la época de los reyes reformadores, de los tiranos revolucionarios. El problema estriba en saber en qué medida las utopías igualitarias, especialmente la utopía de Iamboulos, han constituido una respuesta a este desequilibrio.

A decir verdad, el relato ofrecido por Diodoro no presenta una gran originalidad. Hallamos en él temas ya antiguos, como el de la Edad de Oro, descrito por Hesíodo y tratado de nuevo por Platón. Al igual que los hombres de la Edad de Oro, los habitantes de las islas del Sol gozan de una eterna juventud, interrumpida sólo por una muerte dulce; al igual que aquéllos, están libres de enfermedades y sufrimientos, ignoran la dura ley del trabajo, ya que la tierra les ofrece en abundancia todo lo que necesitan para vivir. Entre ellos reina la más perfecta igualdad y si se manifiesta un embrión de organización social y política, ésta participa tanto de la realidad de la democracia griega, en la medida en que todos los ciudadanos ejercen sucesivamente las funciones públicas, como de las elaboraciones ideales de los teóricos. Pero esto sigue siendo bastante vago: distribución de los habitantes en tribus de cuatrocientos miembros, división en ciertas categorías, como cazadores o artesanos, etc.

Más interesante resulta otra «utopía» también relatada por Diodoro: la descripción de la isla de Pancaia por un tal Euhemero, de quien se supone que vivió a finales del siglo IV o comienzos del III. Nos ofrece la imagen de una sociedad organizada a la manera de las elaboraciones ideales de los teóricos. Los habitantes de la isla se dividen en tres clases: la de los sacerdotes, entre los que se incluyen los artesanos, la de los agricultores y la de los soldados y pastores. No existe la propiedad privada, nadie posee más que su casa y el jardín circundante. Los sacerdotes se ocupan de la distribución de los productos de la tierra entre todos y se conceden a sí mismos doble cantidad, lo que demuestra que tienen una situación privilegiada en la Ciudad. También en este caso coexisten algunos detalles concretos y realistas con observaciones más abstractas. Sería inútil, sin embargo, tratar de localizar la Pancaia de Euhemero.

¿Puede hablarse de una relación entre estos relatos utópicos y el clima filosófico y político de la época? Los autores no se han puesto de acuerdo sobre la respuesta a esta pregunta. Para algunos las utopías igualitarias proceden directamente de las doctrinas de los estoicos y, en particular, de la *Cosmopolis* de Cleantes. «... de naturaleza tal que hace nacer a su imagen, en determinados espíritus, proyectos de República terrestre en la que el dios (Helios Cosmocrátor) habría de inspirar la abolición de la esclavitud y una distribución equitativa de los bienes» (1). Otros, como el historiador inglés W. Tarn (2), han tratado,

(1) J. BIDEZ, La cité du soleil et la cité du monde chez les Stoiciens, *Bull. de l'Acad. Royale de Belgique*. 5.ª serie, XVIII, 1932, pgs. 244 y ss.
(2) Alexander the Greath and the Unity of Mankind, *Proceed. of Brit. Acad.* XIX, 1933, pgs. 141 y ss.

por el contrario, de demostrar que las doctrinas igualitarias están en relación directa con la ideología real de la época helenística, en la que el rey, numerosos ejemplos lo confirman, se identificaba con el sol, dispensador de todos los bienes y que brilla igual para todos los hombres. Cabe preguntarse si estas dos interpretaciones son tan irreconciliables como pensaron sus autores. Al analizar los movimientos revolucionarios de la época helenística nos sorprenden dos series de hechos: por una parte, todas las revoluciones se han llevado a cabo por reyes o por hombres que aspiraban al ejercicio del poder real: Agis, Cleómenes, más adelante Nabis en Esparta, Andrisco en Macedonia, Aristónico en Pérgamo y los mismos caudillos de las revueltas de los esclavos en Sicilia, que rápidamente se proclamaron reyes, sin olvidar, aunque no pertenezcan al mundo griego, a Tiberio y Cayo Graco. Pero si dejamos a un lado las revueltas de los esclavos, que no parecen haber estado animadas por una ideología concreta, es sorprendente comprobar la presencia de representantes del pensamiento estoico junto a los jefes revolucionarios: Espahiros de Bizancio en Esparta, Blossius de Cumas, primero en Roma, donde fue maestro de Tiberio Graco, y después en Pérgamo, donde Aristónico le dio asilo después de la muerte de su discípulo. No puede tratarse de una simple coincidencia y nos parece un error tratar de negar la influencia del igualitarismo estoico sobre la actuación de los caudillos revolucionarios de la época helenística. Éstos eran también hombres de su época, de la época de los reyes bienhechores y autores de la armonía del mundo, que soñaban con aunar a todos los hombres en una igualdad común, con integrar griegos y bárbaros en el seno del mismo Cosmos. Se trataba, en definitiva, de hombres de

cultura, alimentados por el pensamiento filosófico de siglos anteriores, lo cual contribuía a sumirlos en el marco de la Ciudad dentro de la cual, como ya hemos visto, seguían formulándose las utopías igualitarias. De aquí las contradicciones que se hacen patentes en su actividad, y de aquí también su fracaso. No carece de interés el hecho de que el artífice de su ruina haya sido una potencia que era también una Ciudad, y cuya victoria daría durante dos siglos al problema de la *politeia* el carácter que tiene en la actualidad.

IV. Polibio y la penetración de las doctrinas políticas griegas en Roma

En los reducidos límites de esta obra, no cabe una historia de los acontecimientos que en unos pocos decenios iban a convertir a Roma en dueña del mundo mediterráneo. Mientras que los romanos permanecían estupefactos ante el espectáculo de las riquezas del Oriente griego, mientras que la llegada masiva de estas riquezas a Occidente provocaba la grave crisis de la economía de toda la península italiana, que ya conocemos, en Grecia, algunos que nunca habían querido reconocer la superioridad de los Reyes sobre las Ciudades, veían en esta victoria de una ciudad sobre aquéllos una revancha que necesitaban justificar con razonamientos teóricos. La ciencia política alcanzaba de nuevo importancia y con ella la búsqueda de la mejor *politeia.*

1. Polibio y la teoría de la Constitución mixta

Polibio nació hacia el año 200 a. de C., en Megalópolis, Arcadia. Megalópolis formaba parte entonces de la Liga Aquea, la confederación de ciudades que se habían convertido en uno de los principales poderes políticos de Grecia gracias a la acción del estratega Arato de Sición y a la alianza que éste, ante las intrigas revolucionarias de Cleomenes, había hecho con el rey de Macedonia, Antígono Dosón. En el año en que nació Polibio la alianza, que durante una época había estado inactiva, se rehízo con el sucesor de Dosón, Filipo V, ya que dicha alianza resultaba de nuevo necesaria ante las amenazas que el tirano de Esparta, Nabis, hacía pesar sobre el Peloponeso. Pero la intervención de Roma en Grecia, las derrotas sufridas por Filipo y por su sucesor Perseo, no tardaron en complicar el juego político griego. En el año 167, después de la victoria de Paulo Emilio en Pidna, Polibio estaba entre los rehenes que la Liga Aquea proporcionó al vencedor. De esta forma llegó a Roma, donde no tardó en hacer amistad con el hijo adoptivo del vencedor de Pidna, Escipión Emiliano. Así entró a formar parte con otros intelectuales griegos del famoso círculo de los Escipiones, acompañando incluso a su amigo en el sitio de Numancia. En Roma empezó la redacción de una *Historia Universal*, cuya finalidad era explicar cómo y por qué Roma, en poco más de medio siglo, había logrado dominar el mundo mediterráneo. Y en el libro V de su *Historia* emprende un estudio de las diferentes politeia del pasado y del presente, partiendo de que « ...para un estado, la causa principal de sus éxitos y de sus fracasos es siempre su politeia».

El pensamiento de Polibio no es excesivamente original.

Los dos temas que dominan la exposición de su doctrina política, el de la *anacyclesis*, el ciclo de las Constituciones, y el de la Constitución mixta, no son nuevos. En *La República*, Platón ya había abordado el tema de la evolución de los regímenes políticos, considerando cada *politeia* como el resultado de la degeneración del régimen que la había precedido. Platón partía de la Ciudad ideal para demostrar cómo corría el riesgo de degenerar dando lugar a las formas más nefastas de *politeia*, la democracia extrema y la tiranía. Pero no consideraba el ciclo en su totalidad, el regreso al punto de partida. O, más bien, el regreso a la Ciudad ideal no podía ser sino la consecuencia de un extraordinario esfuerzo intelectual, al mismo tiempo que de una transformación total de las estructuras sociales. Polibio no sitúa su ideal en esferas tan elevadas. Por otra parte, la *anacyclesis* se presenta como un fenómeno *natural*: de ahí el regreso perenne al punto de partida, el ciclo continuamente cerrado en sí mismo. De ahí la posibilidad de prever en cualquier momento del ciclo el futuro de cada Ciudad.

Recogiendo la vieja distinción que se remonta a Herodoto, Polibio admite también tres formas de *politeia*: la monarquía, la oligarquía y la democracia. Y como Platón en *El Político* distingue para cada una de estas formas dos tipos diferentes, uno de los cuales es, en cierto modo, la degeneración del otro: así, la monarquía y la tiranía, la aristocracia y la oligarquía, la democracia y la oclocracia.

«No se debe —escribe— dar el nombre de monarquía al gobierno de un solo hombre, a no ser que este régimen haya sido libremente aceptado por los ciudadanos y la autoridad se base en su consentimiento más que en el temor o en la violencia. Tampoco se debe considerar como

aristocracia cualquier estado dirigido por unas cuantas cabezas sino solamente aquellos en los que se eligen, para confiarles el poder, a los individuos más justos y sabios. Del mismo modo una democracia no es un Estado donde las masas son dueñas de hacer a su antojo todo lo que quieran, sino un país que ha conservado la antigua costumbre de honrar a los dioses, venerar a los padres, respetar a los ancianos, obedecer las leyes, y donde se observan todos estos principios inclinándose ante la voluntad de la mayoría: esto es lo que se llama una democracia» (1).

Expuestos estos principios, Polibio, que ha esbozado someramente en el capítulo 4 del libro VI las grandes líneas de la evolución natural de los regímenes políticos, vuelve a ellos de forma más detallada y, según él mismo formula, con la intención de poner al alcance de sus lectores teorías expuestas de forma excesivamente complicada por Platón y otros filósofos. Por consiguiente, no es extraño hallar en la obra un breve estudio sobre el origen de las sociedades humanas, a las que la necesidad de defenderse lleva a agruparse en torno a los más fuertes «cuya autoridad no conoce más límites que los de la fuerza» (VI, 5). Polibio llama monarquía a este tipo de régimen basado en la autoridad del más fuerte. Pero cuando surgen, en relación con el estrechamiento de los lazos sociales, las nociones de lo Justo y lo Injusto, el Bien y el Mal, entonces la monarquía deja paso a la realeza «cuando en lugar de la pasión y la fuerza bruta es la razón la que domina» (VI, 6). Resulta, evidentemente, bastante extraño hallar en la obra de Polibio este elogio de la realeza, que recuer-

(1) VI, 4.

da los escritos del siglo IV, así como las teorías políticas en favor de las grandes cortes helenísticas. Sin embargo, hemos de hacer una observación: si la realeza es en sí un régimen beneficioso, se trata de una realeza que no tiene nada que ver con la de Filipo V o Antíoco III. Polibio, en efecto, opone los reyes de antaño que
«... no daban ninguna oportunidad a la maledicencia ni a la envidia, porque no trataban de distinguirse de sus súbditos por sus vestidos, alimentación o necesidades, sino que vivían como todo el mundo y llevaban la misma existencia que el común de los mortales», a sus sucesores que «imaginaban necesitar trajes más suntuosos que sus súbditos, una mesa más rica y variada, relaciones amorosas que nadie pudiera contrariar» (1).
A partir de este momento la realeza se convierte en tiranía, el régimen más odiado que haya podido existir. Pero una tiranía que no tiene el origen popular que le atribuyen los escritores del siglo IV, de los que Polibio se aparta en esta ocasión por necesidades de su propia teoría. De la tiranía nace la aristocracia, al confiar el pueblo espontáneamente la autoridad a aquellos que con sus ardides han logrado derrocar al tirano. Pero también en este caso, en una segunda generación, la aristocracia se transforma en oligarquía, cuyos mismos excesos dan lugar a la democracia. No podemos dejar de señalar que esta democracia es, según Polibio, un régimen que posee en sí tanto valor como la realeza o la aristocracia. Desde luego que la *anacyclesis* no es una degeneración, a diferencia del ciclo platónico. Es *en el interior* de cada tipo de *politeia* donde se opera la degeneración, seguida en cierto modo de una es-

(1) VI, 7.

pecie de renacimiento a cada cambio de régimen. Así, la democracia es, en sí, un régimen basado en la libertad e igualdad que, según Polibio, son bienes inapreciables. Pero

«cuando la multitud se acostumbra a vivir del bien de los demás y a poner en manos de sus semejantes el cuidado de asegurar su subsistencia, basta con que encuentre un caudillo ambicioso y audaz, pero cuya pobreza le excluya de las más elevadas funciones públicas: se produce entonces el triunfo de la fuerza, la lucha de los partidos, con sus asesinatos, sus proscripciones, sus distribuciones de tierras, hasta que en este reinado del terror el pueblo halle de nuevo un caudillo que restablezca la monarquía» (1).

Como podemos observar, no se trata de teorías muy originales y es fácil localizar las fuentes en que se ha inspirado Polibio.

Sin embargo, en cualquier caso, debemos reconocer en él una cierta lógica, ya que al hecho de que la *anacyclosis* no sea en sí una degeneración se debe la posibilidad de detener el desarrollo natural mediante el establecimiento de la Constitución mixta. También es cierto que este segundo tema del análisis del historiador aqueo no constituye tampoco un tema original en el pensamiento político griego. Ya Aristóteles en el libro II de *La Política* definía la Constitución espartana como una mezcla de monarquía (los Reyes), de aristocracia (la Gerusia) y de democracia (los éforos elegidos por sufragio universal) y veía en ello un elemento de equilibrio y estabilidad. La escuela peripatética profundizaría este problema con uno de sus represen-

(1) VI, 9.

tantes más brillantes, Dicearco de Mesina que, entre otras obras históricas y filosóficas, escribió el *Tripolitikos*, que no nos ha llegado, pero parece que era un tratado sobre un régimen político que combinara los tres tipos fundamentales de *politeia*. Es significativo el hecho de que Dicearco, como Aristóteles, viera, en cierto modo, en la constitución espartana el modelo o prototipo de la Constitución mixta.

Es difícil saber exactamente lo que Polibio debe a Dicearco. Su originalidad se debe al hecho de que, volviendo a la teoría de la Constitución mixta, la aplica no solamente a las *politeiai* griegas, sino también al ejemplo romano, convirtiéndolo en la consecuencia lógica de su teoría de la *anacyclesis*. También en este caso el punto de partida se halla en el ejemplo espartano: Licurgo fue quien había constatado que

«... todo régimen simple, basado en un solo principio, es inestable, porque sucumbe rápidamente en el exceso que le es característico e inherente... cada forma de gobierno lleva en sí un germen corruptor que la naturaleza ha puesto en él» (1).

Lo que Licurgo descubre «a través de un razonamiento», los romanos lo comprenderían en el transcurso de una larga evolución, caracterizada por duros combates y numerosas dificultades: la experiencia les hizo descubrir, a su costa, la mejor solución, la que Licurgo había elegido para Esparta, creando «la Constitución más perfecta que hayamos conocido nunca». Debemos señalar aquí el cuidado que pone Polibio en establecer una diferencia entre ambos procesos: por una parte el razonamiento basado en un

(1) VI, 10.

análisis *natural* de las Constituciones; por otra, la experiencia, adquirida a menudo a costa de duros sinsabores. El historiador Aqueo pretendía de este modo poner el acento en lo que separa al pragmatismo romano del racionalismo griego.

Evidentemente, no se trata, en un estudio consagrado a las doctrinas políticas griegas, de analizar la Constitución romana a partir del texto de Polibio. Pero éste resume sus características en una serie de fórmulas que no admiten equívoco:

«Las tres formas de gobierno a que me he referido —escribe— se hallan reunidas en la Constitución romana, y cada una de sus partes está tan exactamente calculada, todo tan equitativamente combinado, que nadie, ni los mismos romanos, podrían decir si se trata de una aristocracia, de una democracia o de una monarquía. Esta indecisión es, por otra parte, perfectamente natural: si se considera el poder de los cónsules, se trata de un régimen monárquico, de una realeza; si se considera el poder del Senado, se trata de una aristocracia; por último, si se consideran los derechos del pueblo, parece que se trata de una democracia» (1).

Los autores modernos han criticado este análisis de Polibio por demasiado simplista, ya que no tiene en cuenta esos elementos irreductibles al racionalismo griego que eran las nociones de *imperium* y *auctoritas*. Se han maravillado también de que, escribiendo en Roma en la segunda mitad del siglo II, Polibio haya podido describir la Constitución romana sin ver los gérmenes de destrucción que ya se adivinaban en esta estructura que el historiador ca-

(1) VI, 11.

lificaba de tan perfecta. Sin embargo, cabe preguntarse si, al final de este libro VI, no da ya a entender que la perfección de la Constitución romana no era más que un estado provisional, ya amenazado.

La aportación de Polibio a la historia de las doctrinas políticas de Grecia no es ni muy importante ni demasiado original. A pesar de todo, muestra una situación nueva creada en el mundo griego por la victoria de Roma: la liberación de las ciudades griegas proclamada por Flaminius significaba que en la lucha que enfrentaba ciudades y reyes, las primeras habían vencido. Frente al poder de uno solo, absoluto y sin límites, se erigía de nuevo la comunidad cívica detentadora de la soberanía política, aunque estuviera dispuesta a abandonar la mayor parte de esta soberanía en manos de magistrados elegidos o de un consejo aristócrata. No es de extrañar, por consiguiente, que los últimos defensores de la República romana hayan basado en las doctrinas políticas griegas los argumentos que iban a permitirles librar su combate ideológico contra el poder personal.

2. *La penetración de las doctrinas griegas en Roma: Cicerón y el fin de la República.*

Resulta difícil hablar de las doctrinas políticas en Roma antes de mediados del siglo II. Ciertamente existían grupos políticos que se oponían, a veces violentamente, pero a diferencia de lo que había ocurrido en Grecia, y especialmente en Atenas, estas oposiciones no daban lugar a conflictos ideológicos. Los problemas que enfrentaban a nobles y *populares* no tenían consecuencias a nivel institucional. Esto no se debía simplemente al carácter «mix-

to» de la Constitución romana, sino más bien a una mentalidad arcaica que se expresaba en las nociones, difícilmente asimilables por la experiencia política griega, de *auctoritas*, y de *imperium*, que limitaban extraordinariamente el principio de la soberanía colectiva de los ciudadanos. La supervivencia de esta mentalidad arcaica estaba relacionada, evidentemente, con las estructuras de la sociedad romana que, a comienzos del siglo II, se presentaba todavía como una sociedad esencialmente rural y familiar. Los grandes cambios introducidos en la sociedad romana por las guerras de conquista de los siglos III y II iban a contribuir a la destrucción de esta mentalidad arcaica, favoreciendo de este modo la penetración de las doctrinas políticas griegas. Probablemente éstas sólo fueron conocidas en un primer momento por unos cuantos círculos privilegiados, como el que se había formado en torno a Escipión Emiliano, del que formaba parte Polibio, así como el filósofo estoico Panecio de Rodas. Hasta el siglo I a. de C., y al amparo de las guerras civiles, los grandes temas del pensamiento político griego no resultaron familiares para el pueblo romano. Fue entonces cuando la experiencia de los Gracos se consideró como un intento de tiranía popular a la manera griega y la acción de los *populares* se hace en nombre de la soberanía de los ciudadanos, mientras que los nobles y el partido senatorial buscaban la justificación de su amor por el orden establecido en la doctrina estoica, la misma doctrina estoica que confería a los reformadores sociales los fundamentos filosóficos de su acción (1).

Las doctrinas políticas griegas penetraron en Roma a tra-

(1) Cf. *supra*.

vés de los estoicos tanto más que por mediación de Polibio. Panecio de Rodas convirtió al estoicismo a hombres influyentes como Cayo Laelo o el máximo pontífice C. Mucius Scaevola. Ya hemos hecho alusión a la influencia del estoico Blossius de Cumas sobre Tiberio Graco. Las mismas divergencias que existían en el seno de la escuela estoica permitían que hombres cuyos objetivos y concepciones eran totalmente diferentes, se consideraran incluidos en ella. Pero la influencia estoica alcanzaría su punto culminante con Cicerón, desembocando en una doctrina política en la que se mezclaban todas las aportaciones del pensamiento griego y que constituía, en cierto modo, su última expresión.

Un historiador contemporáneo ha dicho de Cicerón que es «el primero en haber confrontado sistemáticamente las necesidades de la acción política, en la que se halla inmerso, con una reflexión filosófica que no era la de un aficionado entendido, sino que respondía a una vocación exigente y profunda» (1).

De hecho, instruido en el pensamiento político y filosófico griego, hombre de biblioteca y de estudios, Cicerón fue también un hombre político, directamente «comprometido» en los acontecimientos políticos de su época. De esta forma pudo ilustrar su reflexión con la práctica y dar a la experiencia política griega una nueva dimensión. No es éste el momento de recordar lo que fue su carrera, excepcional si tenemos en cuenta que se trataba de un «hombre nuevo», rico pero sin clientela, complejo y ambigüo según opinión de los liberales, pero que no le impidió morir víctima de lo que había tenido el valor de escribir. El hom-

(1) C. NICOLET, *Les idées politiques à Rome sous la République*, pág. 61.

bre en sí importa poco, y no podría negarse ni su vanidad ni sus errores de juicio. Pero es indiscutiblemente uno de los grandes representantes del pensamiento político antiguo, y esto es lo que nos interesa.

El pensamiento político de Cicerón se expresó a través de sus discursos, así como a través de sus escritos puramente teóricos. Sin embargo son éstos, escritos entre los años 54 y 44 a. de C., los que exponen con mayor claridad una doctrina que no por estar en relación con los acontecimientos contemporáneos deja de conservar para su autor un valor universal, hasta el punto de que de la obra de Cicerón se ha podido decir que

«constituye el fundamento de todo el pensamiento político europeo» (1).

La doctrina ciceroniana se apoya fundamentalmente en dos ideas: que la Justicia es posible en la Ciudad mediante la adopción de la mejor Constitución y, por otra parte, que las leyes no son nada sin los hombres que las hacen respetar. Esto demuestra la importancia de la influencia estoica sobre Cicerón, pero, al mismo tiempo, la existencia de una influencia quizá más profunda de la obra de Platón, por lo que no debe extrañarnos que las dos principales obras teóricas del hombre de Estado romano, escritas el año 52 a. de C., se titulen, respectivamente, *De Republica* y *De Legibus*, y que adopten la forma de diálogos, semejantes a los del gran filósofo ateniense.

Cicerón parte de la idea, esencialmente estoica, de que la política, con todos sus aspectos contradictorios, es, sin embargo, el resultado de un proceso «razonable», que existe, por encima de la incoherencia de las acciones humanas,

(1) C. NICOLET, *op. cit.*, pág. 71.

un recta razón que permite a los hombres actuar de acuerdo con la justicia:

«En verdad no existe más que un derecho que afecte a la sociedad humana, así como una sola Ley instituida; esta Ley es la recta razón, en tanto que prohíbe u ordena, y todo el que ignore esta Ley, escrita o no, es injusto» (1).

Cicerón saca las consecuencias a un nivel político:

«...Es evidente que las leyes se hicieron para bien de los Estados y de los ciudadanos y para proteger la tranquilidad, la seguridad y la felicidad de los hombres. Por eso quienes establecieron por primera vez semejantes normas demostraron que era necesario escribirlas y proponerlas para que, una vez aprobadas, todos viviesen feliz y honestamente. Y denominaron leyes a estas normas una vez elaboradas y puestas en vigor: de donde se deduce que los que prescriben a los pueblos mandamientos perniciosos e injustos, actuando contra sus declaraciones y promesas, hacen todo salvo leyes» (2).

A partir de estas premisas, Cicerón tratará de definir cuál es la Ciudad más justa y, por consiguiente, la más conforme a la recta razón. Y, dato interesante, en su pensamiento hallamos elementos ya expresados por Platón, Aristóteles y Polibio, fundamentalmente la distinción entre buena y mala *politeia* dentro de una misma forma de gobierno.

«Él (Escipión, uno de los interlocutores del diálogo) concluye que un Estado actúa verdaderamente de acuerdo con su finalidad de ser la cosa del pueblo *(res publica)* cuando está gobernado en la justicia y el bien, ya sea por un Rey, por unos cuantos ciudadanos principales o por el cuerpo entero de la nación. Por el contrario, si-

(1) *De Legibus*, I, 15. Versión esp. *Obras*, Edaf, 1967.
(2) *De Legibus*, II, 5, pág. 1530. Versión esp. citada.

guiendo el ejemplo de los griegos, llama tirano al Rey injusto, facción a la aristocracia injusta; y no hallando un término adecuado para calificar a un pueblo injusto, le llama también tirano» (1).

También de Polibio toma Cicerón la idea de la Constitución mixta, de la que dice en este mismo diálogo:

«La mejor forma de Constitución política es aquella en la que se mezclan racionalmente las tres formas de gobierno, real, aristocrático y popular, y que no necesita recurrir al castigo para dominar a los espíritus rudos e intratables. Así fue más o menos la de Cartago, anterior a Roma en sesenta y cinco años, ya que se instauró treinta y nueve años antes de la primera Olimpiada. Mucho antes aún Licurgo tuvo los mismos puntos de vista» (2).

Cicerón cita, pues, los mismos ejemplos que ya antes que él habían utilizado Aristóteles, Platón y Polibio. Pero insiste en precisar que esta Constitución mixta no debe ser solamente una mezcla de las tres formas de gobierno. Debe establecer entre ellas un equilibrio estable, a fin de evitar que una de las formas domine sobre las demás. Y, en opinión del senador Cicerón, la forma que amenaza con dominar a todas las demás es la monarquía:

«Porque en la sociedad en que una persona esté investida de potestad perpetua, y de la regia principalmente, aunque haya en ella un Senado como en Roma bajo los Reyes, o como en Esparta bajo las leyes de Licurgo, y aunque el pueblo ejerza algún derecho como en nuestra monarquía, el título de rey inclina la balanza y hace que el Estado sea y se llame monarquía. Y esta forma de gobierno es la

(1) *De República*, III.
(2) *De República*, II, 23.

más expuesta a mudanzas y a trastornos, porque los vicios de uno solo pueden bastar a precipitarla en una pendiente funesta. En sí misma no solamente no encuentro detestable la monarquía, sino que la encuentro preferible a las demás formas de gobierno, simples, si alguna simple pudiera agradarme. Pero la monarquía sólo merece esta preferencia si es fiel a su institución; y únicamente existe esta fidelidad cuando el poder perpetuo de uno solo, en igualdad y justicia, garantizan la seguridad, la igualdad y el bienestar de todos los ciudadanos. Aun entonces le falta al pueblo que es gobernado por un rey muchas cosas, pero ante todo la libertad, que no estriba en tener un buen amo, sino en no tenerle...» (1).

No debemos perder de vista, al leer este texto, que Cicerón lo escribía cuando la lucha entre partidos alcanzaba en Roma su punto culminante y la República se veía amenazada por las ambiciones de los dos jefes militares que, todavía unidos, iban a enfrentarse muy pronto en una guerra civil. Cicerón, portavoz de la oligarquía senatorial, se creía en la obligación de poner en guardia a sus conciudadanos frente a los peligros del poder monárquico. Pero su hostilidad contra el poder real era más hostilidad de hecho que de principio. Y en este mismo diálogo de *La República* se acerca a Platón cuando define las cualidades del caudillo ideal, del político:

«... virtuoso, prudente, apto para defender los intereses de su Estado, un verdadero tutor y procurador de la República... Este hombre sabio será fácil de reconocer: será aquel que pueda proteger al Estado con sus palabras y sus obras» (2).

(1) *De República*, II, 23.
(2) *De República*, II, 29.

Éste, el *Princeps*, será el único capaz, basándose en rectas leyes, de crear la *concordia* en la Ciudad, es decir, la armonía entre los diferentes grupos sociales que la componen. Su autoridad procederá del *consensus universorum bonorum*, del consentimiento de todos los hombres de bien. De nuevo hallamos aquí los temas de la filosofía política griega del siglo IV, y el *princeps* ciceroniano se parece mucho al político de Platón.

Pero entre Platón y Cicerón existe una gran diferencia: mientras que el filósofo ateniense razonaba fundamentalmente en abstracto, ya que sus experiencias sicilianas constituyen una desgraciada experiencia, Cicerón situaba en un mismo plano su vida política y su reflexión filosófica. Hasta qué punto la primera ha determinado los caracteres de la segunda, es un problema al que se le han dado múltiples respuestas. Algunos han visto en el *princeps* ciceroniano el modelo en el que se inspiró años más tarde Augusto; otros, por el contrario, han puesto el acento en el carácter abstracto del método del filósofo romano. No es fácil dirimir la cuestión, y el valor de la obra teórica de Cicerón procede sin duda de «ese diálogo permanente entre lo posible y lo real», de «ese paso de la teoría deseable a la práctica históricamente comprobada» (1). En definitiva, poco importa que Cicerón, al describir el príncipe ideal, haya pensado en Escipión, el principal interlocutor de *La República*, en Pompeyo o en sí mismo. Lo que es indudable es que en la situación objetiva en que se hallaba la República romana hacia mediados del siglo I antes de Cristo, y mientras que el ideal monárquico helenístico era capaz de tentar a un hombre como César, Cice-

(1) C. NICOLET, *op. cit.*, pág. 66.

rón, engarzando con el pensamiento político griego de la época clásica, ha sabido recuperar el espíritu de la Ciudad antigua, proporcionando así al fundador del Imperio romano el vocabulario político que iba a hacer que todos aceptaran una total modificación constitucional, presentada como una restauración de la República.

Conclusión

La fundación del Imperio romano termina definitivamente con toda vida política real. Es cierto que las ciudades continuaban existiendo en el seno del Imperio con sus instituciones, sus asambleas y sus magistrados, pero se trataba de un simulacro de vida política, y, tanto al Este como al Oeste, no tenían ya ningún poder de decisión. En la misma Roma, el autoritarismo de los emperadores, el desarrollo de la burocracia, el papel del ejército, impedían cualquier crítica de las decisiones imperiales. Las revoluciones no serán ya, de ahora en adelante, más que revueltas palaciegas o rebeliones militares. Y, puesto que ya no existe una vida política, el pensamiento político no tiene ya razón de ser. La historia de las doctrinas políticas griegas termina cuando termina el régimen de la Ciudad, de la *Polis*, que las había visto nacer.

Pero la experiencia política griega constituye un hecho esencial en la historia del pensamiento y, cuando tras siglos de despotismo vuelva a surgir la vida política en Occidente, espontáneamente se volverán las miradas hacia los estudios teóricos de los escritores políticos griegos. No es casual el hecho de que las comunas libres italianas fueran las primeras en redescubrirlos, antes que la Inglaterra del siglo XVII o la Francia del XVIII. La burguesía victoriana encontró en ellos justificaciones para su intento de limitar el ejercicio de los derechos políticos, y el socialismo naciente, heroicos ejemplos. El mundo moderno, en gestación, redescubría y confería un nuevo significado a todo un vocabulario elaborado por los griegos de los siglos V y IV. ¿Quiere esto decir que los griegos lo habían inventado ya todo en el campo de la ciencia política? ¿La democracia, el imperialismo, el comunismo? No debemos llegar a tales conclusiones, que hacen abstracción del carác-

ter complejo de la realidad histórica que ha visto surgir las doctrinas políticas griegas y del carácter específico de éstas. Lo que sin embargo es cierto es que, en menos de dos siglos, en un mundo de reducidas dimensiones, fueron planteadas por unos cuantos hombres las cuestiones fundamentales a las que se buscan todavía respuesta en nuestros días.

Indice

Introducción 5

1 Origen de la política en las ciudades Jónicas y en la Grecia propiamente dicha 7

Condiciones generales: de la monarquía homérica a la ciudad aristocrática, 7 — Los grandes movimientos de los siglos VII y VI. La tiranía, 10 — El triunfo de la democracia en Atenas en el siglo V. El problema de la politeia, 15.

2 La revolución sofista 21

3 El desarrollo del pensamiento político en el siglo IV 44

La crisis general del mundo griego en el siglo IV, 44 Los teóricos del siglo IV ante la crisis social, 50 — Los teóricos frente a la crisis política, 62.

4 Las doctrinas políticas en la epoca helenística y su difusión en el mundo romano 95

Las nuevas condiciones de la vida política y social, 95 El estudio de la monarquía, 99 — Las utopías igualitarias, 105 — Polibio y la penetración de las doctrinas políticas griegas en Roma, 109.

Conclusión 126

Colección Beta

Títulos publicados:

1. Los dividendos del progreso (P. Massé - P. Bernard)
2. La Cibernética (L. Couffignal)
3. Los métodos en sociología (R. Boudon)
4. Antes y después del Concorde (F. Simi - J. Bankir)
5. La semana de treinta horas. La jornada de trabajo en España (R. Paranque - R. García - Durán)
6. Los terciarios. El terciario en España (M. Praderie - J. I. Puigdollers)
7. La industria de los banqueros (J. Lavrillère)
10. Los mecanismos económicos (H. Cullman)
11. El beneficio (A. Babeau)
12. La estrategia nuclear (C. Delmas)
13. Las doctrinas políticas en Grecia (C. Mossé)
15. El cálculo científico (G. Canevet)
19. La informática (P. Mathelot)
21. Los métodos en psicología (M. Reuchlin)
25. La epistemología genética (J. Piaget)
26. Los marxismos después de Marx (P. Favre - M. Favre)

En preparación:

16. Higiene en la sociedad moderna (J. Boyer)
17. El control de gestión (J. Meyer)
23. La enseñanza programada (G. Klotz)